بحوث ودراسات
مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية
في جامعة القديس يوسف، بيروت
بإدارة لويس پوزيه
سلسلة جديدة أ . اللغة العربية والفكر الإسلامي
رقم ١٢

كتاب
المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد

من جمع

الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متّويه

الجزء الثاني

عُني بتحقيقه ونشره

الأب جين يوسف هوبن اليسوعي

راجع التحقيق واستدركه

دانيال جيماريه



دار المشرق
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

ISBN 2-7214-5609-1

التوزيع : المكتبة الشرقية، ساحة النجمة، ص.ب. ١٩٨٦، بيروت، لبنان

في مجموعة بحوث ودراسات :

السلسلة ١ : الفكر العربي والاسلامي

٣. مذهب المعتزلة الفلسفي، مفكرو الاسلام الأولون (فرنسي)، البير نصري نادر
٦. كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد لأبي الحسين الخياط المعتزلي (عربي–فرنسي)، البير نصري نادر
٧. الرسائل الصغرى للشيخ ابن عباد الروندي (عربي)، بولس ع. نويا
٨. علم المعرفة عند الغزالي (فرنسي)، فريد جبر
٩. ثابت بن قرّه (كتاب المدخل الى علم العدد) (عربي)، ولهلم كوتش
١١. شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون (عربي)، ا. عبده خليفة
١٣. شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس في العبارة (عربي)، ولهلم كوتش وستانلي مارو
١٤. محاولة تاريخية في مؤلفات الغزالي (فرنسي)، موريس بويج وميشال آلار
١٧. ابن عباده الروندى (فرنسي)، بولس ع. نويا
١٨. كتاب الهفت والأظلة للمفضل بن عمر الجعفي (عربي)، عارف تامر و ا. عبده خليفة
١٩. كتاب ختم الاولياء للترمذي (عربي)، عثمان يحيى
٢٥. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف لقاضي القضاة ابي الحسن عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، الجزء الأول (عربي)، ج.ي. هوبن
٢٦. الخواجه عبدالله الانصاري المتصوف الحنبلي (عربي–فرنسي)، س. ده لوغيه ده بوريكاي
٢٨. الاسماء والصفات في مذهب الأشعري (فرنسي)، ميشال آلآر
٣١. مناظرات فخر الدين الرازي (عربي–انكليزي)، فتح الله خليف
٣٤. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف لعبد الجبار (عربي)، راجع السلسلة الجديدة تحت الرقم آ. ١٢
٣٦. القصيدة الشافية (عربي)، عارف تامر
٣٧. كتاب تاج العقائد ومعدن الفوائد (عربي)، عارف تامر
٣٩. كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس (عربي–انكليزي)، كازمير بترايتش
٤١. تأثير المذهب الرواقي على الفكر الاسلامي (فرنسي)، فهمي جدعان
٤٣. مقالتان دينيتان للجويني (عربي–فرنسي)، ميشال ألآر
٤٤. ابن عقيل : كتاب الفنون (عربي)، الجزء الأول، جورج مقدسي
٤٥. ابن عقيل : كتاب الفنون (عربي)، الجزء الثاني، جورج مقدسي
٤٦. كتاب الحروف للفارابي (عربي)، محسن مهدي
٤٧. كتاب القصاص والمذكرين (عربي انكليزي)، مارلين شوارتز
٤٨. كتاب الخطابة للفارابي (عربي–فرنسي–لاتيني)، ج. انغاد وم. غرنياشي
٤٩. التأويل القرآني ونشأة اللغة الصوفية (فرنسي)، بولس ع. نويا
٥٠. كتاب التوحيد للماتريدي (عربي)، فتح الله خليف

السلسلة ٢ : اللغة والآداب العربية

٥. العربية الفصحى (فرنسي)، هنري فليش
١٦. الجامع في فقه اللغة العربية، الجزء الأول، (فرنسي)، هنري فليش
وصدر الجزء الثاني في السلسلة الجديدة، تحت الرقم آ ١١
٣٢. اطلس ومصطلحات بحرية تونسية، الجزء الأول، (فرنسي)، ا. غاتو وهنري شارل
٣٣. اطلس ومصطلحات بحرية تونسية، الجزء الثاني، (فرنسي)، ا. غاتو وهنري شارل
٣٨. لويس شيخو وكتابه الآداب المسيحية في الجزيرة العربية قبل الاسلام، كميل حشيمه

السلسلة ٣ : الشرق المسيحي

٤. كتاب الآداب (فرنسي)، موريس تالون
١٠. النظام القانوني لغير المسلمين في البلدان الاسلامية (فرنسي)، ا. فتال
١٢. الموصل المسيحية (فرنسي)، ج.م. فياي
١٥. رتب القديسين في الكنيسة القبطية (فرنسي)، م. دي فينول
٢٠. رسالة في الوحدة والثالوث لمحيي الدين الاصفهاني (عربي–فرنسي)، ميشال ألآر، و ج. ترويو
٢٢. آستور لوالمسيحية، الجزء الاول، (فرنسي)، ج.م. فياي
٢٣. آستور المسيحية، الجزء الثاني، (فرنسي)، ج.م. فياي
٢٤. بولس الانطاكي اسقف صيدون الملكي (القرن الثاني عشر)، (عربي–فرنسي)، بولس خوري
٢٧. رحلة أثرية في الضواحي الغربية من انطاكية (فرنسي)، جان مسريان
٣٠. تاريخ الكنيسة الأرمنية ومؤسّساتها (فرنسي)، جان مسريان
٤٠. نقولا برديائف فيلسوف الحرية (فرنسي)، جيروم غيث
٤٢. آستور المسيحية، الجزء الثالث، (فرنسي)، ج.م. فياي

السلسلة ٤ : التاريخ وعلم الاجتماع في الشرق الأدنى

١. فخر الدين المعني، امير لبنان (١٥٧٢–١٦٣٥) (فرنسي)، ميشال شبلي
٢. لمحة عن المعارك مع العدو ابتداء من اول حزيران سنة ١٧٧٠، ا. بوغوليوبسكي
٢١. تحقيق عن اللغات المتداولة في لبنان (فرنسي)، سليم عبو
٣٥. تاريخ بيروت لصالح بن يحيى (عربي)، ف. هورس

السلسلة الجديدة :

آ– اللغة العربية والفكر الاسلامي.
١. شروح على ارسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى (عربي)، عبدالرحمن بدوي

٢. حكم ابن عطاءالله (عربي فرنسي)، بولس ع. نويا
٣. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي (عربي)، فضلو شحاده
٤. دراسات في اللغة العربية العامية (فرنسي)، هنري فليش
٥. بشّار وغزله، شعره في عبدة (عربي فرنسي)، اندريه رومان
٦. كتاب بلوهر وبوذاسف (عربي)، دانيال جيماريه
٧. نصوص صوفية غير منشورة لشفيق البلخي–ابن عطاء الأدمي–النفري، (عربي)، بولس ع. نويا
٨. المعتمد في اصول الدين للقاضي ابي يعلى الحنبلي (١٠٦٦/٤٥٨) (عربي)، وديع زيدان حداد
٩. الرسائل الصغرى لابن عباد الرندى (١٣٩٠/٧٩٢) (عربي)، بولس ع. نويا
١٠. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد (انكليزي)، مارتن مكدرموت
١١. الجامع في فقه اللغة العربية، الجزء الثاني، (فرنسي)، هنري فليش
١٢. كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، الجزء الثاني، (عربي)، ج.ي. هوبن ود. جيماريه

ب– الشرق المسيحي

١. المقدمة في التفسير لبطرس الدمنتي (عربي فرنسي)، بطرس قان دن اكَر
٢. ابو الفرج بن الطيب. تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس (عربي)، كوام جيكي
٣. الكنيسة والاسلام في عهد طيموتاوس الأول (فرنسي عربي)، هانس يوتمن
٤. أبو سعيد بن بختيشوع : رسالة في الطب والاحداث النفسية (عربي)، ف. كلين–فرانكه
٥. عمار البصري : كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة (عربي)، ميشال حايك
٦. الأب لويس شيخو اليسوعي، ما كتبه وما كتب عنه (عربي فرنسي)، كميل حشيمه

تمهيد

ظهر الجزء الاول من هذا المؤلّف سنة ١٩٦٥ . وثمة ظروف خارجة عن ارادتنا اخّرت ، حتى الآن ، نشر بقية اجزائه وعددها اربعة .

لقد تمكنّا، عندما قمنا بتحقيق الجزء الاول منه، من الرجوع الى مخطوطات اربعة ، في حين لم تتيسّر لنا الاستعانة لتحقيق هذا الجزء الاّ بمخطوطين فقط .

اما الاول ، وقد اشرنا اليه بالحرف «ي» ، فهو مخطوط اليمن الذي تكلمنا عليه في الصفحة ١١ من مقدمة الجزء الاول ، والذي حصلنا على نسخة منه بمساعدة السيد المأسوف عليه المرحوم فؤاد السيد .

واما الثاني فهو الذي لفت نظرنا اليه السيد ريناتو ترايني من روما، وهو موجود في المكتبة الوطنية في فيينّا (النمسا) تحت الرقم ٦٧/٥٩٣ ، Glaser 76 (alte Signaturen: Glaser 41 und 158). انه يقع في ٢٥٣ صفحة مكتوبة بخط جلي وبالحرف النسخي القديم . انما ينقصه الكثير من النقاط والضوابط الضرورية ؛ الامر الذي يجعل قراءة صفحاته الاخيرة على درجة من الصعوبة .

تورد الصفحات الاولى من هذا المخطوط ١–٣٢ القسم المسمّى «الكلام في التولّد» وقد نشرناه في آخر الجزء الاول . كما انه يحمل تاريخ العام ٧٠٠ ھ ١٣٠١ م. وتضمّ كلّ من صفحاته ٣٠ الى ٣٢ سطرًا، ويتراوح عدد كلمات السطر الواحد بين الـ ٢٠ والـ ٢٤ كلمة ، وقد أشرنا الى هذا المخطوط بالحرف « ف » .

ختامًا يطيب لنا ان نوجه شكرنا العميق الى ادارة المكتبة الوطنية النمساوية على سماحها لنا باستعمال مخطوطها القيّم ، والى حضرة الأب بولس نويا المسؤول عن مجموعة « بحوث ودراسات » ، والى جميع العاملين في « دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) » على الجهود التي بذلوها لاصدار هذا المؤلّف في حلّة قشيبة ، تجعل قراءته سهلة وممتعة .

ج. ي. هوبن

العاشر من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع الشيخ أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله

بسم الله الرحمان الرحيم بالواحد العدل أثق [١]

الكلام في الاستطاعة

اعلم أنه ليس يتمّ كون العبد مُحدِثا لتصرّفه الاّ بعد أن يكون قادرا ، وإن كان العلم بأنه قادر يتأخّر عن العلم بأنه مُحدِث على وجه الجملة ، ولكن لا بدّ من العلم بمفارقة بين الفاعل وبين غيره على ما سنذكره . وليس بنا حاجة في مُكالمة المجبرة الى الكلام في الاستطاعة فإنه إن لم يكن العبد محدثا لم يكن قادرا ، وإن كان الله تعالى هو الذي يخلق فيه الفعل بجميع جهاته فلا حاجة به الى أن يكون قادرا ولا الى القدرة . ولكنا نذكر ذلك ليحصل لنا العلم به واذا كلّمناهم فعلى طريق الاستظهار بذكر أحكام القُدَر.

والذي لا بدّ من بيانه في هذا الباب هو إثبات أحدنا قادرا مفارقا لغيره ممّن ليس بهذه الصفة . ثم القول بأنه يستحقّ هذه الصفة لمعنى غيره لنبطل قول مَن يجعله كذلك للنفس أو ما شاكل ذلك . ثم نبيّن جنس ذلك المعنى ونوعه والفصل بينه وبين ما عداه من المعاني ليثبت لنا العلم به مفصّلا . ثم نذكر أحكامه في تعلّقه[٢] بما يتعلّق به وكيفية التعلّق[٣] فيما يرجع اليها[٤] والى القادر بها[٤]. ونبيّن من بعد ما يجري مجرى القدرة في وقوع الحاجة اليه من الآلات وغيرها مفصّلا .

١) ق: – بسم الله... اثق. ٢) ي (؟) ق: تعليقه. ٣) ق: التعليق . ٤) كذا في الأصلين.

باب في إثبات القادر منّا قادرا

قد مضى بعض ما نذكر في هذا الفصل عند الكلام في الصفات والذي نورده ها هنا ما يتضمّنه هذا الباب. فقد دلّ على أن أحدنا قادر بما عرفنا من صحّة الفعل من جملة مع السلامة وتعذّره على جملة أخرى مساوية لها في صفاتها مع السلامة . ثم بيّن أنه لا بدّ عند ذلك من أمر به تقع المفارقة بين هاتين الجملتين وأن ذلك الأمر لا يصحّ رجوعُه الى وجودها وبنيتها وما فيها من الحياة .

والذي اعتبره من المساواة بين الجملتين انما هو على ما يجري في الكتب من اعتبار حال الصحيح بحال المريض المُدنف لأنها يتساويان في جميع الصفات . ثم يستبدّ الصحيح بصحّة الفعل منه دون المريض. وانما وجب[1] هذا الاعتبار لئلا تُصرَف صحّةُ الفعل من إحدى الجملتين الى صفة أخرى غير ما نروم إثباته بل لا بدّ اذا حصلت المفارقة بينهما من أن تفترقا فيما أوجب هذه المفارقة .

والذي راعاه من اعتبار السلامة في الموضعين جميعا هو لئلا يقول قائل: إن هذا الذي تعذّر عليه الفعل انما تعذّر لا لزوال كونه قادرا ولكن لحصول ضرب من الموانع ، على ما تقولونه في الممنوع إنه قد يتعذّر عليه مع مُساواته المُخلّى في القدرة. فتبيّن[2] أنّ هذا المريض ليس فيه منع من الفعل. ألا ترى أن المنع هو الذي يضادّ ما هو منع منه ؟ ومعلوم أنه ليس في العليل ضدّ ما يحاولّ إيجاده لأنه لو كان كذلك لكان كما يمتنع عليه

١) ف : اوجب .   ٢) ف : فبين .

أن يتحرّك يمتنع على غيره أن يحرّكه لأن الضدّين يستحيل اجتماعهما ، اذ لا بدّ متى قُدّر فيه وجود ضدّ أن يكون ذلك من فعل الله عز وجل فيكون بالوجود أحقّ . وقد عرفنا أنه يتأتّى منا تحريكه وإن تعذّر عليه أن يتحرّك ، فعرفنا بذلك سلامة هذا العليل من الموانع عن الفعل . فليس الاّ أن وجه تعذّره عليه زوال كونه قادرا .

ولا فرق بين أن يُصوّر الكلام فيمن ليس بقادر أصلا من الأحياء وبين أن يصوّر في هذا العليل المدنف وإن كان قد يقدر على أفعال القلوب، لأن الغرض هو إثبات مفارقة بينهما من الوجه الذي صح من أحدهما فعل من الأفعال نحو المشي وضروب التصرّف بالجوارح مع تعذّره على الآخر. فعند ذلك نقول : لا بدّ من مفارقة اذ لولا ذلك لم يكن أحدهما بهذا الحكم الذي هو التعذّر او التأتّي أحقّ من صاحبه . ثم نقول : ومن شأن ذلك الأمر أن يرجع الى هذه الجملة التي صح منها الفعل دون أن يكون راجعا الى ما يختصّ الأبعاض ودون أن يكون راجعا الى ما يتساويان فيه .

وقد أفرد فيما بعد بابا في أن الذي لأجله يقدر الواحد منا لا يصح أن يُرجَع به الى الصحّة والبنية واعتدال المزاج والحياة وما أشبه ذلك .

ثم سأل نفسه على ما أورده من وجوب مفارقة بين الجملتين أن ها هنا مفارقات عدّة ولا تُعلّل بصفة ترجع الى ما يفارق صاحبه . فهلاّ جاز مثل ذلك في مفارقة الحيّين فيما ذكرناه ؟ وأورد في هذه المفارقات اختصاص العرض بمحلّ دون غيره ومفارقة ما يبقى لما لا يبقى.

وسلك في الجواب عن ذلك طريقة وهي أن قال : إن الذي أوجبنا تعليله هو ما يرجع الى الصحّة لا على تعيين، نحو ما قلناه في صحّة الفعل من زيد اذ ليس الغرض بذلك تعيين فعل من فعل ولا تعيين وقت من وقت . وليس كذلك ما أورده السائل لأن المرجع في ذلك هو الى الإيجاب والإحالة . وما كان هذا سبيله فإمّا أن لا يُعلَّل أصلا وإمّا أن يكون التعليل بأمر يرجع الى الذات . فيفارق ما يكون بطريق الصحّة لأنه لا بدّ من تعليل ولا يصح التعليل بما يرجع الى الذات . ومثّل ما أورده بمثالين : أحدهما احتمال الجوهر

للأعراض ، لأنه لمّا لم يكن حكما معيّنا بل كانت الأعراض في ذلك لا تختلف فكان هو من باب صحّة أحكام غير معيّنة فوجب تعليله بصفة وهي التحيّز. والمثال الثاني هو صحة إدراك الحي لمدرَكات غير معيّنة توجب تعليله بكونه حيّا ليفارِق بهذه الصفة مَن لا يصح أن يُدرِك .

وهذه الجملة التي أوردها من الفرق ليس يصح فيه الكلام ، لأن لقائل أن يقول : هلاّ جرت هذه الأحكام كلها من الإيجاب والإحالة والصحّة مجرى واحداً ؟ و ما الذي أوجب أن تفارق الصحّة التي لا تتعيّن ما يكون بطريقة الإيجاب او الإحالة في وجوب التعليل تارة وأن لا يجب أخرى ؟ والمثال الذي استشهده تدخله طريقة الوجوب وإن كان قد علّل فيه بصفة . فإن تحيّز الجوهر كما يصح معه احتمال الأعراض يجب احتماله لها والاّ وقف الوجوب على أمر زائد على التحيّز . وكذلك فكون الحيّ حيّا اذا صح فيه الإدراك اقترن الوجوب به ، ومع ذلك فقد ساغ أن يُعلَّل بصفة ترجع الى هذه الجملة .

فاذا كان كذلك وجب أن يكون الجواب يجري على غير هذه الطريقة وهو أن يقال : إن كان هذا السائل أورد ما أورده على طريق النقض فمعلوم فساده ، لأنه ما أوجدَنا حيّين صح من أحدهما الفعل وتعذّر على الآخر ثم قضينا في أحدهما بأنه قادر دون الآخر . وإن كان أورد ذلك مورد المعارضة فقال : اذا جاز أن لا تُعلَّل مفارقة بين ذاتين في بعض المواضع لما[1] يؤدّي التعليل فيه الى الفساد فهلاّ تركتم التعليل حيث لا يؤدّي الى الفساد ؟ وذلك ظاهر السقوط . واذا كان التعليل في مسئلتنا يصح وفيما أورده السائل من اختصاص العرض بمحلّ دون محلّ يفسد التعليل ، فيجب المنع منه ها هنا والإقرار به هناك . فأمّا مفارقة ما يبقى لِما لا يبقى فقد يصح تعليله بما يرجع الى ذاته وجنسه . ثم لا يجب بالاشتراك في صحّة البقاء التماثل كما لا يجب بالاشتراك في المنافاة التماثل فيما ينفي غيره . فلهذا جاز أن يشترك في منافاة السواد البياضُ والحمرةُ وجاز في النوع الواحد

١) ف : بما .

أن ينفي جميعه مع مخالفة البعض للبعض . وكان الوجه في هذا الباب أن هذا الحكم الذي هو صحّة البقاء او المنافاة ليس هو طريقا الى ما عليه الشيء في نفسه بل يجب أن يثبت العلم بما يختصّ به في ذاته ثم نعلم أنه يصح أن يبقى او ينفي غيره .

فيثبت بهذه الجملة الفرق بين ما أوردناه وبين ما أورده السائل علينا .

ثم سأل نفسه عن المبني بنية يصح معها أن يحيا وهلاّ فارق ما يستحيل أن يحيا بصفة ترجع اليه واذا لم يجب ذلك فهلاّ قلتم مثله في مسئلتنا؟

فأجاب عنه أوّلا بأن جواز أن يحيا هذا المبني هو صفة معيّنة فلذلك لم يجب تعليلها بغيرها ، وليس كذلك صحّة الفعل لأنها غير معيّنة . وهذا الجواب قد جرى فيه على الكلام الذي أصّله أوّلا من الفرق بين ما يتعيّن من الأحكام وبين ما لا يتعيّن ، وقد ذكرنا ما في ذلك . ثم عطف على هذا الجواب بوجه آخر فقال : نحن نقول إن هذا الذي يصح أن يحيا يختص بصفة يفارق بها ما يستحيل أن يحيا ، لكن تلك الصفة لا يصح أن تقضي برجوعها الى الجملة لأنها قبل وجود الحياة فيها لا تكون جملة وانما ترجع الصفة الى البعض . وفي الحقيقة فالذي يرجع الى البعض هو صحّة وجود الحياة في كل شيء منه ، وذلك انما يكون باقتران معانٍ به يصح معها وجود الحياة . فلا يلزم على ما قلناه من اعتبار جملتين حيّتين .

فإن قيل : فصحّة أن تحيا هذه الأجزاء حكم يرجع الى جملتها دون آحادها . فهلاّ أوجبتم اختصاص هذه الأجزاء بصفة بها تفارق ما يستحيل أن يحيا ، كما أوجبتم مثله في الحيّين اذا صحّ من أحدهما الفعل مع تعذّره على الآخر؟

قيل له : انما أوجبنا هناك ثبوت مفارقة بين هاتين الجملتين بعد أن صارتا بالحياة في حكم الشيء الواحد ، فأوجبنا أن يثبت في إحداهما صفة ترجع الى الجملة . وفيما أورده السائل قد عُلم أن الحياة ما لم توجد لا تصير هذه الأجزاء في حكم الشيء الواحد ، فلا يجوز رجوع المفارقة بينها الى ما يرجع الى الجملة وليس الاّ الاختصاص بأمور عائدة الى المحلّ .

فأمّا ما أورده من بعد من قول القائل إن هذه المفارقة راجعة الى طبع يستبدّ به أحدهما دون الآخر ، فوجه الكلام عليه أنه إن كان هذا السائل يريد بالطبع ما يرجع الى ذات هذا الموصوف فسنبيّن من بعد أنه لا يجوز استحقاق هذه الصفة للنفس . وعلى أن الغير قد يشاركه فيما يرجع الى ذاته ثم لا يصح منه الفعل . وإن سلّم ما قلناه وعبّر عن اختصاص الموصوف بهذه الصفة بالطبع فيقع الكلام بيننا وبينه في العبارة . فإن قال : انما[1] أريد بما أقوله من الطبع أمرا يوجب الفعل ، قيل له : إن طريقة تعلّق الفعل بالفاعل تُنافي الإيجاب ولا تثبت الاّ مع الصحّة . وسنتكلم في إبطال ذلك اذا دلّلنا على أن القدرة متعلّقة بالضدّين وأنها لا توجب وجود مقدورها ، اذ لا فرق بين أن يقال بقدرة موجبة او بطبع موجب الاّ من حيث العبارة .

فهذا ما يشتمل الباب عليه .

١) ي : ـــ انما .

باب في أنه يقدر لمعنى غيره[1] .

اعلم أنه لمّا كان العلم بالوجه الذي تُستحَقّ هذه الصفة منه مما تضمّن تفصيل العلم بأحوال القادر وأحكامه احتجنا أن نبيّن المعنى الذي لأجله تثبت هذه الصفة . وقد يُتكلّم في الوجه الذي تُستحَقّ الصفات منه ليتكامل العلم بأحكام تلك الصفة[2] كما يُتكلّم في هذا الباب لغير هذا من الأغراض .

وقد اختلف الناس في الوجه الذي منه صار[3] القادر منا قادرا . فالذي تقتضيه مذاهب من ينفي الأعراض اذا قالوا بإثبات الفاعل أن يجعلوا كون القادر قادرا بالفاعل كما سلكوا مثل هذه الطريقة في المتحرّك وغيره . فأمّا النظّام والأسواري ومَن تبعهما فإنهم ذهبوا الى أن القادر منا قادر لنفسه . وإن كان قد حكى في الكتاب عن الأصمّ مثل هذا القول ، والأشبه بطريقته أن يجعله قادرا بالفاعل . فأمّا ضرار فقد حكى عنه في الكتاب أنه يذهب الى أن الاستطاعة بعض المستطيع . وليس هذا بموقوف على هذا الموضع فإن خلافه في غير ذلك من الأعراض نحو هذا الخلاف لأنه يجعل الجسم من أبعاض مجتمعة وربما عبّروا[4] عنها بالأعراض المجتمعة .

والذي عندنا أنه قادر لمعنى من المعاني . وسنذكر تفصيله وكيفية وجوده وتمييزه عن غيره من الأجناس في باب بعد هذا إن شاء الله . فالذي يدلّ على ما قلناه أن أحدنا قد

١) ي ف : غير .   ٢) كذا في الاصلين .   ٣) ف : الذي صار به .   ٤) كذا في الاصلين .

حصل قادرا مع جواز أن لا يكون كذلك وحالته في كونه حيّا واحدة فلا بدّ من اختصاصه بأمر وذلك الأمر هو وجود معنى .

والذي به يُعرَف تجدّد هذه الصفة على الحيّ منا ما قد ثبت أن حكمها يتجدّد عليه . ألا ترى أنه يصح الفعل منه بعد ما لم يكن كذلك ؟ فيجب أن تكون الصفة التي تقتضي هذا الحكم تجري مجراه في التجدّد . ويبيّن ذلك أن كون أحدنا قادرا يقف على كونه حيّا ، وقد ثبت تجدّد هذه الصفة على أحدنا بعلمنا بتجدّد الإدراك وغير ذلك مما يُعَدّ في أحكام الحيّ . فاذا وقف كونه قادرا على كونه حيّا ثم كان كونه حيّا متجدّدا فأولى أن يتجدّد كونه قادرا .

فأمّا جواز هذه الصفة فانما يُعرَف بأن يقال : لو وجب حصولها للزم إسنادها الى الذات او الى ما يتبع الذات وسنبيّن أن استحقاق هذه الصفة ليس هو للذات . وبعد فاذا استند هذه الصفة الى كونه حيّا ثم كان كونه حيّا جائزا فيجب مثله في كونه قادرا .

وأمّا استمرار كونه حيّا به في الحالين فظاهر . وعلى هذا دلّلنا في الأصل على كون الواحد منا قادرا بصحّة الفعل من هذا الحيّ وتعذّره على غيره من الأحياء ، فيجب أن يكون حيّا اذا صار قادرا و[1] يكون حيّا وإن لم يكن كذلك .

فأمّا القول بأنه لا بدّ من أمر ما فقد مضى عند الكلام في إثبات الأكوان ، وانما نحتاج الى أن نذكر أن ذلك الأمر لا يصح رجوعه الاّ الى وجود معنى .

والكلام في أنه لا يجوز أن يكون أحدنا قادرا لذاته ولا لِما يرجع الى ذاته من وجوده وبنيته وغير ذلك من صفاته قد دخل تحت قولك إنه حصل قادرا مع جواز أن لا يكون كذلك والحال واحدة ، لأنك قد تُثبت بهذا الكلام أن كونه قادرا يجب أن يرجع الى أمر زائد على الذات ، والاّ فلو رجع الى الذات لثبت في كِلَي الحالين. لكنه رحمه الله قد أورد وجوها تختص المنع من كون أحدنا قادرا لذاته وما يرجع اليها .

١) ف : او.

فمن ذلك أنه لوكان كذلك لما جاز أن يوجد ما هو بمثل صفة القادر منا الاّ وهو قادر. وقد بيّنّا أن حال الصحيح تفارق حال المريض المدنف، فكان يجب لوكان الأمر على ما قاله السائل وقد اشتركا في الذات وما يرجع اليها أن لا يفترقا في صحّة الفعل من أحدهما دون الآخر .

وبعد فكان يلزم في الأجسام كلها لتماثلها أن لا تفترق في صحّة هذه الصفة او في ثبوتها لأن المثلين لا يجوز افتراقها فيما يرجع الى الذات . وقد عرفنا استحالة كون الجماد على ما هو عليه من الجمادية قادرا .

وايضا فلو استحقّ هذه الصفة للنفس لرجعت الى الآحاد والأجزاء دون الجُمَل ، لأن من حقّ صفة الذات أن يقع بها الخلاف والوفاق وذلك حكم يرجع الى كل ذات . وقد عرفنا أن الجملة بأسرها هي القادرة .

وبعد فكان لا يجوز وقد استحق هذه الصفة لذاته أن يَخرج عن كونه قادرا مع الوجود لأن صفة الذات لا تشترط بأزيد من الوجود ، فيجب أن تجري هذه الصفة[1] مجرى التحيّز . وقد عرفنا أنه قد يخرج أحدنا عن كونه قادرا مع صحّة هذا الحكم عليه ومع الوجود ، فلا يجوز أن يُضاف الى النفس.

وبعد فكان يجب لوكان أحدنا قادرا لنفسه أن يكون حكم القادرين منا أجمع كذلك ، وهذا يُزيل التفاضُل بينهم مع علمنا بصحّة ذلك فيهم لأن صفات الذوات لا يقع فيها تزايُد .

وايضا فكان يجب أن لا ينحصر مقدور أحدنا في الجنس والعدد كما لم ينحصر مقدور القديم جل وعز في هذين الوجهين لمّا كان قادرا لذاته ، وهذا يوجب جواز المُمانعة بيننا وبينه تعالى عن ذلك . فثبت بطلان هذه المقالة .

١) ي ف : الجملة .

فإن قيل : فهلاّ كانت هذه الصفة لا للنفس ولا لعلة ، على ما تقولون في كون المدرِك مدركا ؟ ولِمَ لا يجوز تعليق هذه الصفة بكون الحيّ حيّا كما عُلّق به كونه مدركا ؟

قيل له : إنّ كثيرا مما أوردنا[1] أوّلا يُبطل هذا القول ايضا لأنه يوجب أن لا حصر للمقدور من حيث ليس هناك ما يوجب الحصر . وبعد فكان يجب أن لا تفارق حال العليل المدنف حال الصحيح في صحّة الفعل كما لم يفترقا في الإدراك . وكان يجب كما يصح الإدراك بكل محلّ فيه حياة أن يصح الفعل به ايضا وكان لا يقف كونه فاعلا على الآلات التي يستغنى عنها في الإدراك . فبطل هذا القول ايضا .

وأمّا تعليقه بالفاعل فلا يصح، والاّ كان يلزم أن لا يصح كونه قادرا في حال البقاء لأن ما يتعلّق بالجاعل يتبع حال الحدوث . وقد عرفنا صحّة كون أحدنا قادرا في حال بقائه على وجه تتجدّد له هذه الصفة كما يصح أن يكون عليها في حال الحدوث .

ويلزم على هذا القول ايضا نحو ما تقدّم لأنّا نقول : كان ينبغي أن لا يقع التفاضُل بين القادرين في كثرة المقدور وقلّته لأن الجاعل في كِلَي الحالين قد جعل هذه الجملة قادرة . ولا يمكن أن يجعل انحصار المقدور معلّقا على انحصار الصفة لأنّا قد عرفنا أن القديم تعالى له بكونه قادرا صفة واحدة ومع هذا فليس ينحصر مقدوره ، فيجب أن يكون سبب انحصار مقدورنا استناد هذه الصفة الى القدرة .

وايضا فكان يجب أن لا تتفاوت أبعاض[2] الواحد منا في صحّة الفعل بشيء منها دون غيره لأن هذا المخالف ليس يقضي بثبوت القدرة في محلّ دون محلّ . فكان يجب والجملة قد صارت قادرة بكمالها أن تتّفق أبعاضها وأجزاؤها في هذا الحكم .

فبطل هذا القول ايضا وثبت أنه لا بدّ من أمر زائد .

فأمّا من علّق هذه الصفة ببعض المستطيع أو أسندها الى الآلات التي بها تقع الأفعال فقد أبعد . لأنه كان يجب في كل مَن له مثل هذا البعض أن يصح منه الفعل ،

١) ف : اوردناه . ٢) ف : بأبعاض .

وقد عرفنا اختلاف أحوال الأحياء في ذلك أصلا وفي الزيادة والنقصان . ولأنه اذا صح الفعل بكل بعض من هذه الأبعاض فليس بأن يجعل كونه قادرا لهذا البعض أولى من خلافه ، وهذا يوجب أن الجملة تصير علّة في نفسها . وايضا فإن هذا البعض هو جسم مخصوص والأجسام لا توجب الصفات لغيرها ، والاّ لزم أن يكون الإيجاب راجعا الى الجنس فكان يجب في كل جسم أن يوجب مثل ما يوجبه هذا البعض وقد ثبت خلافه . وقد مضى في أوّل الكتاب أن العلل لا توجب ما توجبه بطريقة المجاورة وهذا البعض يجاور غيره فكيف يجوز أن تصدر عنه صفة ترجع الى الجملة؟

ثم قال في آخر الباب : ويُبطَل بذلك قول مَن يزعم أنّ أحدنا يقدر لاختصاصه بالأعصاب وما شاكلها . وانما أراد بهذا الكلام أن يبيّن أن صحّة الفعل لا يجوز أن تكون مستندة الى اختصاص هذا المحلّ او الحيّ الذي يقع منه الفعل بالعصب وغيره ، لأنه قد يوجد مثل ذلك فيمَن يتعذّر الفعل عليه ، وقد يوجد في القادر الواحد اختلاف حالته[1] في صحّة الفعل على وجه مرّة وعلى غيره أخرى وإن كان حاله فيما يرجع الى الأعصاب لا تتغيّر .

فإن كان هذا القائل يجعل محلّ القدرة ما يختص بهذه الصفة فسيجيء الكلام عليه .

١) ي : حاليه .

باب في أن جملة القادر منّا قادر واحد.

اعلم أن في العلماء من حُكي عنه في الحيّ أنه محلّ الحياة ، ويجب على هذه القاعدة أن يقول إن القادر هو محلّ القدرة . وليس الغرض بهذا الكلام خلاف ابن أبي بشر[1] ، وانما الغرض ما يُحكى عن الإسكافي مما يشير الى ذلك . والذي عندنا أن هذه الجملة بكمالها هي القادرة دون كل بعض منها .

والدلالة عليه أن الطريق الى إثبات القادر اذا كان انما هو صحّة الفعل منه فمعلوم أن هذا الحكم يرجع الى الجملة دون الأجزاء والأبعاض فيجب أن يكون المختص بهذه الصفة الجملة بكمالها .

وايضا فإنّ الفعل انما يقع من أحدنا لمكان الدواعي ولولاها لم يقع ، فيجب أن يكون القادر مَن يصح اختصاص الدواعي به . وقد عرفنا أن الداعي انما يرجع الى الجملة لأن المرجع بها الى العلوم وما يجري مجراها وانما تختص الجملة بذلك . الاّ أن يكون هذا المخالف يرى أن محلّ العلم ايضا هو العالم . فتكون الشبهة في ذلك أقل مما يذكر في القادر والحيّ ، وذلك أن الشبهة انما قويت هناك لصحّة الإدراك بكل محلّ فيه حياة ولصحّة الفعل بكل محلّ فيه قدرة ، فلمّا شاع هذان الحكمان في سائر الأبعاض كان للشبهة فيه مدخل . فأمّا العالم فلو كان هو محلّ العلم للزم أن لا يصح الفعل المحكم من نحو الكتابة والبناء والكلام الفصيح بالجوارح التي هي اليد او اللسان . فلمّا صح ذلك دلّ أنّ

١) يعني : ابي الحسن الاشعري

العالم ليس هو محلّ العلم لأنه يؤدّي الى أن يكون الفعل المحكم واقعا لا ممّن هو العالم بل من غيره وذلك باطل . فاذا استقرّت هذه الجملة وكان القادر هو العالم وهو الذي يختص بالدواعي ، فيجب أن تكون الجملة هي القادرة كما وجب مثله في العالم .

وايضا فلو كان البعض هو القادر لوجب أن تصير هذه الجملة قادرين كثيرين وأن تجري هذه الجملة مجرى قادرين ضمّ الله تعالى بعضهم الى بعض . ومعلوم أنه اذا كان كذلك لجاز[1] اختلافهم في الدواعي ولم يجب اتّفاقهم فيها . وهذا يؤذن بصحّة التمانُع بين هذه الجملة حتى اذا أراد بقلبه المشي او البطش تأبى عليه جوارحه واذا أراد النظر بالعين أن يأبى عليه جفنه كما يصح ذلك من القادرين . فقد عرفنا فساد ذلك .

وايضا فقد ثبت أن القادر هو الحيّ وأن الحيّ هو هذه الجملة على ما نذكره من بعد في باب الإنسان . فيجب أن يكون القادر هو الجملة .

وايضا فكان ينبغي أن لا يصح من هذه الجملة أن يبتدئ الفعل بكل طرف من أطرافه حتى يصير ذلك سببا في تحريك ما يحاول تحريكه كما لا يمكنه ذلك في غيره . وعلى موضوع مذهب السائل تتنزّل هذه الأبعاض منزلة الأغيار لهذه الجملة .

فصح بكل ما ذكرناه أن الجملة هي القادرة .

١) ف : جاز.

باب في أن ما يقدر به غير الصحّة وغير الطبائع والحياة.

قد ترجم هذا الباب بما ذكره وابتدأ يبيّن أولا أن المعنى الذي به يقدر القادر منا هو غيره وبيّن كيفية حاله في الوجود والحلول . ثم تكلّم في تمييز هذا المعنى عن غيره من المعاني التي[1] تشتبه به[2] .

وقد قال في باب قبل هذا ما يقتضي أن المعنى الذي به يقدر أحدنا هو غيره، ولكنه زاد ها هنا إيضاحا فقال : انما نعلم أن هذا المعنى غيره لأنه يثبت حيّا ولا يصح منه الفعل ويثبت حيّا ويصح الفعل منه ، فيجب أن يكون الذي أثّر في صحّة الفعل غير القادر بل هو أمر من الأمور يطرأ عليه تارة وينتفي عنه أخرى .

وقال ايضا : إن أحوال القادر تتفاوت فيما يتأتّى منه من زيادة الفعل ونقصانه وما هو عليه كما كان . فليس الاّ أنه يعرض عليه في بعض الأحوال معانٍ تزيد وتنقص فلزيادتها يكثر الفعل ولنقصانها يقلّ . وهذا يقتضي أن الذي به يقدر هو غيره .

وقال ايضا : إن حال الواحد منا تختلف في عُضويه ، فقد يتأتّى له بإحدى يديه من القبض والبسط ما لا يتأتّى في اليد الأخرى مع أن حال اليدين وحاله معها سواء ، فيجب أن يكون المعنى الذي به يقدر هو غيره . وقد جعل أبو هاشم هذا الوجه خاصّة دلالة على إثبات القدرة في الأصل بأن اعتبر حال هذين المحلّين في اختلافها في القبض والبسط فيجب أن تكون المفارقة بينهما بأمر يثبت في أحدهما ويُنفى عن الآخر وهو

١) ف : الذي . ٢) ف : — به .

القدرة ، كما تثبت الحياة بصحّة هذه الطريقة باعتبار أحد المحلّين دون الآخر في صحّة الإدراك بمحلّ دون محلّ . فقد تقرّر بهذه الجملة أن المعنى الذي به يقدر أحدنا هو غيرٌ له .

واذا صح أن يقدر بمعنى غيرٍ له فمن حكمه أن يكون موجودا ليصدر عنه إيجاب هذه الصفة ، لأن المعدوم لا يختص بالصفة التي تصدر عنها الأحكام التي قد عرفنا أنها تثبت عند الوجود . ولولا صحّة هذه الطريقة لجاز أن يوصف أحدنا بالقدرة على ما لا يتناهى من الجنس الواحد اذا كان الوقت والمحلّ واحدا لأن المعدوم لا حصر له . وقد عرفنا أن هذا يُزيل التفاضُل بين القادرين . وايضا فلو كان هذا المعنى معدوما لم يكن ليجب اعتبار حال المحلّ في وجوب استعماله في الفعل او في سببه ، فيجب أن تكون تلك القدرة موجودة في ذلك المحلّ لكي يصح اعتبار حال المحلّ فيما يروم إيجاده . ولأن العدم يرفع الاختصاص فلا يكون العليل المدنف بأن يكون قادرا أولى من الصحيح . فثبت أنه لا بدّ من وجوده .

ثم لا بدّ من أن يكون له اختصاص بالقادر منا ولا يصح في اختصاصه الاّ بأن يحلّ بعضه دون أن يقال إنه يحلّ في جميعه . فاذا جرى في الكلام أن القدرة تحلّ القادر فالمُراد به ما بينّاه ، الاّ أن يُراد به أن كل بعض منه ففيه القدرة . فأمّا إن أُريد أن القدرة وهي معنى واحد تحلّ في جميع أجزاء القادر فمُحال ، والاّ كان يجب من حيث تعدّت المحلّ الواحد أن تُشبه التأليف ومن حيث تعدّت المحلّين أن تخالفه فتصير مثلا للتأليف ومخالفا له . وكان يجب ان تزول القدرة عن الواحد[1] منا رأسا بتناقص جزء من أجزائه لأنها والحال هذه قد عدم ما تحتاج اليه في الوجود ، وقد عرفنا بطلان ذلك . فثبت أنها تختص به[2] بطريقة الحلول في بعضه .

فأمّا صفة البعض الذي يصح وجود القدرة فيه فهو أن تكون فيه حياة . فإن ما لا

١) ف : القادر . ٢) ف : — به .

حياة فيه لا يصح وجود القدرة فيه على ما نعرفه من أحوال الجمادات ، ويصير اتّصاله بالقادر والحال ما ذكرناه كانفصاله . فيجب اذًا أن يكون هذا المحلّ فيه حياة .

وقد اختلفوا في هل يكفي في وجود القدرة وجود الحياة في المحلّ او يحتاج الى بنية زائدة على ما تحتاج الحياة في الوجود اليه ، إمّا في الأصل او في الزيادة . والكلام في بيانه يجيء فيما بعد .

فقد حصل من هذه الجملة إثبات التغاير بين القادر وبين القدرة وإثبات وجودها وكيفية اختصاصها بنا .

فأمّا الفصل بينها وبين ما يشتبه بها من المعاني، فقد حُكي عن بعض البغداديين أنهم جعلوا القدرة هي الصحّة ، وعندنا أنها معنى زائد عليها . والخلاف في ذلك إمّا أن يكون من جهة المعنى وإمّا أن يكون من جهة اللفظ . فإن أراد المخالف بالصحّة ما نعقله من تأليف على وجه مخصوص ثم يقضي بأن هذه الصفة صادرة عنه فهو خلاف من جهة المعنى . وإن لم يرد ذلك ويسمّي هذا المعنى بالصحّة والقادر منا بأنه الصحيح فهو خلاف في عبارة .

فأمّا الذي بـه نعلم أن هذا المعنى لا يصح رجوعه الى التأليف فهو أن حكم التأليف مقصور على محلّيه لا يتعدّاهما ، ولهذا لا تكون الجملة مؤلّفة واحدة وإن كانت قادرة واحدة . فلا يصح رجوع هذا المعنى الذي يوجب كونه قادرا الى ما لا يرجع حكمه الى الجملة وانما يرجع الى المحلّ . فإن جعله الخصم بصفة التأليف الذي يرجع حكمه إلى المحلّ ومع هذا قال بأن له حكما يرجع الى الجملة ، فذلك يوجب عليه أن يجعل هذا المعنى الواحد حاصلا على صفتين مختلفتين للذات ، وهذا لا يصح في الحوادث . يبيّن ذلك أنه قد جعل هذا المعنى مختصا بحكم يُنبئ عنه وجودُه في محلّين ورجوعُ حكمه اليهما ومختصا بصفة أخرى ينبئ عنها ثباتُ هذه الصفة للجملة ، فيجب أن يكون في ذاته على صفتين مختلفتين وهذا باطل .

ومما يدلّ على أنه لا يجوز أن يُرجَع بذلك المعنى الى التأليف الذي هو الصحّة أنه لو كان كذلك لوجب اذا استوى القادران في الصحّة أن لايتفاضلا[1] في كثرة المقدور وقلّته. بل كان يجب اذا استوى القادر الواحد في الوقتين في الصحّة أن لا تتفاوت حاله في صحّة الفعل وأن لا تختلف في قلّته وكثرته . بل كان يجب في يديه أن لا تتفاوت حالها في الوقتين اذا لم تتفاوت حالها[2] في الصحّة . وقد عرفنا أنه يتأتّى بإحدى اليدين ما لا يتأتّى بالأخرى والصحّة فيها سواء .

وايضا فلو أن التأليف أوجب هذه الصفة لوجب أن يرجع الإيجاب الى جنسه من دون أن يُعتَبر وقوعه على وجه دون وجه ، لأن إيجاب العـلل لِما توجبه هو لأمر يرجع الى ذاتها . ألا ترى أن الاعتقاد لمّا أوجب الصفة لم تفترق الحال بين أن يكون اعتقادا محضا وبين أن يكون اعتقادا واقعا على وجه مخصوص يكون له حكم العلم ، وانما يقع الفرق من وجه آخر . وهذا يقتضي أن التأليف على أيّ وجه كان يوجب الصفة سواء كان مما يُعتبر فيه بالصحّة او لم يكن كذلك . وهذا يقتضي أن الجماد قادر لوجود التأليف فيه .

فإن عنى الخصم بالصحّة زوال السقم وزوال الآلام الى ما شاكلها فهذا عَوْد الى النفي ولا يقع في ذلك اختصاص ولا يوثّر ايضا في ثبات الأحكام ، فكيف يجوز ما قاله ؟ وإن أراد بالصحّة اعتدال الأمزجة التي تُعبَّر عنها بالطبائع فقد دخل فساده فيما تقدّم ، لأن المساواة تثبت بين القادرين في هذه القضية ثم يتفاضلان[3] في كثرة الأفعال وقلّتها. وكذلك الحال في اليدين وما أشبهها . وبعد فإن المرجع بما أشار السائل اليه هو الى أمور تختص المحلّ ، وقد منعنا فيما يرجع حكمه الى المحلّ أن تصدر صحّة الفعل عنه فبطل ما قاله .

وقد بيّن في الكتاب أن الذي أدّاهم الى هذا الخلاف وجدانُهم القادر يصح منه الفعل عندما يكون في نفسه صحيحا ، وقالوا : اذا كان الفعل يقف على كونه صحيحا

١) ف : يتفاضلا .   ٢) ف : – حالها   ٣) ف : يتفاضلان .

ولا صحيح الاّ ويجوز الفعل منه فينبغي أن يُرجَع بأحد الأمرين الى الآخر . وهذا كلام مَن لا يُراعى الاّ الوجود والاّ صُور المسائل دون من ينظر في عللها . وذلك لأن الصحّة اذا رُجع بها الى التأليف الموجود في محلّ الحياة وكانت القدرة تفتقر الى محلّ فيه حياة فقد وجب من ذلك أن لا يكون القادر منا الاّ صحيحا لا لأمر يرجع الى أن القدرة هي الصحّة. ولولا ذلك للزم أن تكون القدرة هي الحياة لأنه لا يوجد القادر الاّ وهو حيّ. ولا محلّ يصح الفعل به الاّ والإدراك صحيح به ايضا، وفي الأغلب لا يوجد الحيّ الاّ ويصح منه فعل من الأفعال، ثم لم يجب لأجل ذلك أن يُجعلا شيئا واحدا . فكذلك حال القدرة والصحّة .

فإن قيل : فاذا كنّا نعلم أن الذرّة لا تحتمل من القُدَر ما يحتمله الفيل أفليس ذلك يوجب أن المرجع بالقدرة هو الى التأليف والتركيب الذين[1] يوجدان في الفيل أكثر مما يوجد في الذرّة ؟

قيل له : ليس لأنهما واحد كان الأمر على ما زعمتَ ولكن لأن القدرة في زيادتها تفتقر الى زيادة البنى ولا تكون زيادة البنى المحتملة للقدرة الاّ بزيادة الأجزاء التي توجد فيها هذه البنية، وأجزاء الفيل أكثر من أجزاء الذرّة فصحّ ما قلناه. وسنذكر صحّة هذا الأصل . وقد أوضح ذلك في الكتاب بأن المؤلَّف وإن كثرت أجزاء تأليفه وتركيبه قد يتغيّر حكمه في القدرة وحاله في التركيب على ما كان وهذا ظاهر .

وأقوى ما يشتبه به هذا المعنى هو الحياة لأن من يصح الفعل منه لا يكون الاّ حيّا وكل حيّ فقد يصح منه[2] فعل ما من الأفعال . فيظنّ الظانّ أن الذي به يحيا هو الذي به يقدر ويجعل صحّة الفعل وصحّة الإدراك لأجل معنى واحد .

والذي يدلّ على الفصل بينهما وجوهٌ أظهرها وأصحّها ما بدأ به في الكتاب ، وتحريره أن الحياة تختص بحكم ينبئ عن تماثل أجزائها والقدرة تختص بحكم ينبئ عن اختلاف

١) ف : الذان . ٢) ف : – منه .

أجزائها ، فلو كان المرجع بهما الى شيء واحد لاقتضى أن يكون المختلف متماثلا وهذا لا يصح . وبيان ذلك أن الحكم الذي به تنفصل الحياة من غيرها هو صحة الإدراك بها ولا حياة الاّ ويصح أن يُدرَك بها كل مُدرَك يُشار اليه . فقد أنبأ هذا الحكم الراجع الى ذات الحياة عن تماثل أجزائها لاشتراكها أجمع في صحة هذا الحكم . وأمّا القدرة فانما يظهر حكمها بصحّة الفعل ، والمعنى الذي لأجله يصح الفعل يجب أن يختلف أبدا لامتناع تعلّق قدرتين بمقدور واحد على ما نفصّله من بعد . فاذا كان هذا الحكم يُنبئ عن اختلاف هذا المعنى في نوعه فقد بطل أن يكون أحدهما هو الآخر . ولهذه الطريقة صح متى وجد في المحلّ الواحد أجزاء كثيرة من الحياة أن يشترك الكل في صحّة إدراك هذا المُدرَك الواحد بعينه ، ولا يصح مثل ذلك في القدرة لأن القدرتين لا يصح تعلّقها بمقدور واحد . وقد ثبت أن تغاير المحلّ لا يوجب اختلاف الحالّ . فلا فصل بين أن يقدّر وجود هاتين الحياتين في محلّ واحد وبين أن تكونا في محلّين في وجوب التماثل .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن كـل حياة يصح أن يُدرَك بها كل مُدرَك مع علمكم بأن حياة العين يدرَك بها ما لا يدرَك بغيرها من الحياة الموجودة في الأبعاض الأخر؟ فكذلك القول في سائر الحواسّ. فهلاّ دلّكم هذا على اختلاف الحياة ؟

قيل له : لا حياة توجد في محلّ الاّ ويصح أن يُدرَك بها ما يدرَك لو كانت في محلّ سواه متى بُني ذلك المحلّ بنية مخصوصة، حتى لو قدّرنا أن الله تعالى بنى من أجزاء اليد مثل بنية العين لصح أن يدرك بالحياة التي فيها على حدّ ما يدرك بالعين . فانما الافتراق حصل من هذا الوجه حيث افتقرت المُدرَكات الى حواسّ مخصوصة لاختلافها في أنفسها لا لأمر يرجع الى الحياة . ولهذا لمّا كان في المدركات ما يخالف هذه الطريقة استوى كل محلّ فيه حياة في إدراكه ، على نحو الآلام والحرارة والبرودة ونحو الجوهر اذا أُدرك لمسا. فبطل هذا الذي سأل عنه .

فإن قيل : فإن اقتصرتم على هذه الجملة في الحياة فاحكموا بمثله في القدرة لأن جميعها يتّفق في صحّة الفعل بها فاقضوا بتماثلها ايضا .

قيل له : إن ها هنا حكما أخصّ مما ذكرتَه، وهو صحّة هذا الفعل المعيَّن بها ولا يشاركها في ذلك غيرُها . ومن شأن ما يتعلّق بغيره أن يكون التماثل موقوفا على أن يكون المتعلّق واحدا وعلى وجه واحد دون أن يُنظر الى جملة التعلّق . ولولا هذا للزم أن تكون المتعلّقات كلها متماثلة . فاذا[1] لم يجب ذلك علمنا أنه ينبغي اعتبار الحكم الخاصّ . وقد افترقت القُدَر في ذلك ولم تفترق أجزاء الحياة فيه، لأن كل عين يصح إدراكها بهذه الحياة يصح إدراكها بالحياة الأخرى على بعض الوجوه وصحّة الإدراك بهذا المعنى هو الحكم الخاصّ فيه ، فأنبأ عن تماثل أجزائه .

فإن قيل : هلاّ كان لهذا المعنى الذي يُعبَّر عنه بالقدرة حكمان أحدهما صحّة الفعل والآخر صحّة الإدراك ويثبت هذان الحكمان بصفة واحدة فلا يؤدّي الى ما قلتم من وجوب أن يكون متماثلا مختلفا ؟

قيل له : إن كل واحد من هذين الحكمين متى عرفناه أوّلا أمكننا أن نعرف ما به يختصّ هذا المعنى في ذاته مما يوجب مخالفته لغيره فيجب أن يُنبئ هذان الحكمان عن اختصاص الذات بصفتين مختلفتين للنفس ، وهذا لا يصح في الحوادث . فصحّ ما أوردناه في هذه الطريقة .

وأحد ما استدل به في الكتاب أنّا نجد حيّين يتّفقان في صحة الإدراك ويتفاضلان في صحّة الفعل . فلو كان الذي لأجله يقدر هو الذي لأجله يحيا لوجب اتّفاق هذين الحيّين في الفعل كما اتّفقا في الإدراك ، وقد يثبت خلافه . وربّما تُوضَح هذه الطريقة باعتبار أحوال المحالّ التي تتّفق في صحّة الإدراك وتفترق في صحّة الفعل ببعضها دون بعض ، كما يقال في شحمة الأُذن وغيرها مما يدرَك بالحياة التي فيها كثيرٌ من المدرَكات ولا يصح ابتداء الفعل بها . فيجب أن يكون المحلّ الذي اختص بصحة الفعل به ابتداء قد اختص بمعنى مفقود في المحلّ الآخر وهو الذي نريده بالقدرة .

١) ف : فاذ .

وقد أشار في الكتاب الى طريقة أخرى وهي أن عند زيادة القُدَر يتزايد المقدور . فلهذا اذا عجز أحدنا عن حمل الثقيل بإحدى يديه فاستعان عليها باليد الأخرى او أعانه عليه قادر آخر تأتّى حمله . وليس ذلك الاّ لأنّه لمّا كثرت أجزاء القُدَر كثرت أجزاء الحمل . فاذا ثبت ذلك في القُدَر فلم[1] يصح مثل هذه الطريقة في الحياة لأن زيادة أجزاء الحياة التي بها يصح الإدراك لا توجب تزايُد أعيان المدركات ، فسواء كان في المحلّ الواحد حياة واحدة او أزيد منها فليس تزداد المدركات بحسبها .

وانما اختلف كلامه رحمه الله في أن زيادة أجزاء الحياة في المحلّ هل توجب قوّة الإدراك أم لا . فالذي تقرّر عليه كلامه هو أنه يتزايد الإدراك ، والمرجع بذلك الى قوّة يجدها أحدنا من نفسه اذا أدرك المرئي بعينيه جميعا دون أحدهما . وقد أحال بهذا القول على «جواب مسائل الشيخ أبي رشيد»[2] رحمه الله . وقد كان كلامه وكلام غيره من الشيوخ بخلاف ذلك حتى أنهم لم يجوّزوا وجود حياتين في محلّ واحد لأنه لا حكم عندهم لزيادتها . والصحيح هو الأوّل . وعلى كل حال فليس يزداد عدد المدركات عند زيادة الحياة وانما يجد الحيّ قوّة في الإدراك للمدرَك الواحد . وفي القدرة قد بيّنّا أنه لا بدّ من تزايد المقدور ولولا ذلك لتعلّقت القدرتان والثلاث بالمقدور الواحد ، وهذا لا يصح . فثبت بذلك الفصل بين المعنيين .

وأبطل هذا المذهب الذي أجازه ثانيا قول القائل إن المعنى واحد ولكن ثبت التزايد في أحد الحكمين دون الآخر ، لأنه قد أوجب قوّة الإدراك عند زيادة الحياة ولا يثبت تزايد المدركات ، وتثبت عند زيادة القدرة[3] زيادة المقدور ولا تثبت قوّة في الفعل الواحد الذي كانت القدرة متعلّقة به .

واستدلّ بوجه آخر ، وهو أن الحياة تصحّح التعلّق بشرائط لا توجد في تعلّق القدرة .

١) ف : ولم.
٢) هو ابو رشيد سعيد بن احمد النيسابوري من اصحاب القاضي عبدالجبار.
٣) ف : القدر.

ومعنى هذا الكلام أن الحياة لا يصح بها إدراك المُدرَك الاّ مع شروط مخصوصة ترجع الى المُدرِك والى محلّ الحياة والى وجود المُدرَك ، وفي هذه الوجوه تخالف صحّة الفعل بالقدرة . ولم يُرِد بذلك أن الحياة لها متعلّق كالقدرة وانما غرضه ما ذكرناه .

وبيان هذه الجملة أنه انما يصح الإدراك بعد أن يكون المُدرَك موجودا على وجه مخصوص وبعد أن تكون الحواسّ التي بها يدرك على صفات مخصوصة وأن تزول الموانع المعقولة بين المُدرِك والمُدرَك . وصحّة الفعل تُسلَك فيها طريقة أخرى . فلهذا يجب في المقدور أن يكون معدوما وأن يحتاج الى استعمال محلّ القدرة فيه او في سببه وأن يفتقر الى آلات ليس يُفتقر في الإدراك اليها . فيجب أن يكون تغاير هذه الأحكام مُنبئًا عن تغاير هذه المعاني .

وقد يُستدل على ذلك بأن ما يُضادّ أحدَهما من العجز ليس يُضادّ الآخر ، فلو كان المعنى واحدا لما صح ذلك . وهذه الطريقة إن بُنيت على إثبات العجز معنى يضادّ القدرة فهي ظاهرة. وإن لم تُبنَ على ذلك فطريق تصحيحها أن ما يقدّر كونه ضدًّا للقدرة لو ثبت لها ضدّ كان لا يضادّ الحياة بل لا يصح وجوده الاّ معها لاستحالة وجود العجز في الجماد . فكيف يكون المرجع بهما[1] الى شيء واحد مع ما ذكرناه ؟ وكذلك فلو ثبت أن الموت معنى لكان يضادّ الحياة على المحلّ لا على الجملة لأن معه تخرج الجملة عن أن تكون جملة ، والعجز لو ثبت معنى لكان يضادّ القدرة على الجملة الحيّة دون المحلّ . فثبت بذلك تغاير هذين الجنسين .

وقد يُستدلّ على ذلك بحاجة زيادة القُدَر الى زيادة الأجزاء المبنية على وجه مخصوص ، والحياة تستغني عن ذلك . فلهذا لا يصح في الصغير الجرم أن يكون بمثل قوّة الفيل وقد يصح أن يكون إدراكه نحو إدراك الكبير الجسم . فعرفنا بهذه الجملة فرق ما بين هذين النوعين .

١) ف : بها .

فأمّا الذي قاله في آخر الباب من أن مَن جعل القدرة نفس الحركة فقد أبعد فظاهر ، لأن الحركة يرجع حكمُها الى المحلّ فلهذا يرجع الوصف الى كل جزء ، والقدرة من شأنها أن يرجع حكمها الى الجملة فلا يصح أن يكون أحدهما هو الآخر .

وايضا فإن ما يقتضي صحّة الفعل لا يجيز وجوده في الجماد لعلمنا باستحالة الفعل عليه على ما هو به . ومعلوم أن الحركة يصح وجودها في الجماد .

وقد قال في الكتاب حيث أبطل هذا القول إن الخصم إن[1] أراد بالحركة التي يعبّر عنها بالقدرة نفس ما يجعله مقدورا له بها من الحركة فذلك باطل، لأنه يصح فيه القدرة على الضدّين من الحركات وغيرهما فلا يجوز فيها أن يوجبا صفة واحدة ولا أن يوجبا صفتين مثلين او مختلفين لأن تضادّ الموجب يقتضي تضادّ الموجَب فكان لا يصح قط أن يقدر أحدنا على الضدّين . وإن أراد بالحركة سوى ما هو مقدور هذه القدرة من الحركات فذلك يقتضي أن كلَ ما وُجدت فيه الحركة فهو قادر وإن لم يصح منه الفعل . وهذا يقتضي التسوية بين حال القادر وبين حال المضطّر بل بين حاله وبين[2] حال الجماد ، فبطل هذا القول .

ولعلّ من قال بهذا القول انما رأى صحّة أن يتحرّك القادر منا فجعل الحركة هي القدرة . وذلك بعيد لأنه كما يصح أن يتحرّك يصح أن يسكّن نفسه وأن يفعل غيرهما من الأفعال في أبعاضه ثم لم تشتبه القدرة بتلك الأجناس ، فذلك يجب أن لا تشتبه بالحركة .

١) ف : اذا . ٢) ف : — بين .

باب في أن القُدَر[1] لا تكون الاّ مختلفة.

اعلم أن القُدَر مختصّة من بين سائر أجناس الأعراض بأن لا مثل لها ولا ضدّ ايضا على الصحيح من المذهب بل الكل مختلف . وقد كان أبو علي يذهب أوّلا الى أن في القُدَر ما يتجانس . وحُكي مثله عن أبي الحسين الخيّاط . وكان مَن قال بذلك أشار الى أن قُدَر القلوب جنس وقُدَر الجوارح جنس . ثم رجع أبو علي الى ما قلناه وهو الصحيح .

والذي به نعرف أوّلا أن لا تضادّ في القُدَر ما قد عرفنا من صحّة وجود قُدَر كثيرة في محلّ واحد ، ولأجل هذا تتفاضل أحوال القادرين على ما سبق القول فيه .

فأمّا إن قيل : إن في القُدَر ما يتضادّ وإن لم نجعل جميعها متضادّا ، فالذي يُبطل ذلك أن ما يتعلّق بغيره انما يثبت التضادّ متى كان المتعلّق واحدا . واذا عاد متعلّق هاتين القدرتين الى شيء واحد فقد ثبت تماثلها لأنهما قد تعلّقتا بهذا المقدور الواحد على وجه واحد . فصار هذا من الباب الذي نقول إن إثبات التضادّ فيه يقتضي التماثل . فثبت اذًا أن لا تضادّ في القُدَر أصلا .

فأمّا نفي التماثل عنها فهو لما قد ثبت أن تماثل ما يتعلّق بغيره موقوف على أن يكون المتعلّق واحدا . ومن المُحال أن تتّفق القدرتان في التعلّق بمقدور واحد لما يؤدّي الى مقدور واحد بين قادرين سواء كان على وجه واحد او على وجهين ، على ما بيّنّا استحالته من قبل . فصار وجوب تغاير متعلّق هاتين القدرتين يُنبئ عن اختلافهما في أنفسهما ، كما

١) ف : القدرة .

نعلم مثله في العلمين والإرادتين اذا تغاير متعلّقها لأنّا نقضي عند ذلك باختلافها . وربّما يُعبَّر عن هذه الجملة بأن إحدى القدرتين لا تسدّ مسدّ الأخرى فيما يرجع الى ذاتها لأن ما يرجع الى ذات إحداهما انما يظهر بتعلّقها بهذا المعيّن ، والافتراق بين الذاتين في مثل هذا الحكم يُنبئ عن الاختلاف . وعلى كِلَي التحريرين فليس يلزم أن تكون القدرة الواحدة لتعلّقها بمقدورات كثيرة مختلفة في نفسها لأنّا قد أوجبنا في الذاتين اذا تغاير متعلّقها او لم تسدّ إحداهما مسدّ الأخرى فيما يرجع الى الذات أن تكونا مختلفين ، فلا يلزم هذا السؤال .

وقد يُستدلّ على نفي التماثل عن القُدَر بأن يقال : كان يجب اذا طرأ العجز على القادر منا أن يزول عنه كل ما فيه من القُدَر حتى لا يصح كونه قادرا على شيء عاجزا عن غيره ، لمّا قد ثبت أن الضدّ اذا طرأ فليس نفيه لبعض ما يتماثل الا كنفيه للباقي . وسواء كان العجز معنى محقّقا او قدّرناه ضدّا للقدرة في صحّة هذه الطريقة . لكن هذا الوجه انما يدلّ على أن كل القُدَر ليس بمتماثل . فأمّا إن ذهب الذاهب الى أن فيها ما يتماثل وفيها ما يختلف فانما يمكن إفساد قوله بالوجه المتقدّم .

وليس لأحد أن يقول : هلاّ اذا اتّفق الكل في صحّة الفعل بها أن نقضي بتماثلها ؟ لأن الافتراق في أخصّ الأحكام يؤذن بالاختلاف ، وقد عرفنا افتراق القدرتين في التعلّق بهذا المتعلّق الواحد وهذا هو[1] أخصّ الأحكام . ولولا صحّة هذا الاعتبار للزم أن يكون كل المتعلّقات متماثلة لاشتراكها أجمع في التعلّق . وكذلك يجب أن تكون العلوم كلّها متماثلة . وكذلك الإرادات وما شاكلها .

وهذه الجملة كما قد أبطلت قول من يجعل القُدَر كلها متماثلة فقد أبطلت قول مَن يجعل قُدَر القلوب جنسا وقُدَر الجوارح جنسا ، لأن تغاير المتعلّق يثبت في كِلَي الموضعين . ولعلّ مَن قال بهذا القول اعتبر أن قُدَر القلوب لا تصح بها أفعال الجوارح وقُدَر الجوارح لا

١) ي : — هو.

تصح بها أفعال القلوب . وهذا لو ثبت لم يكن يدلّ على تجانس تلك القُدَر . وإن كنّا نخالف في هذا الأصل ونقول : انما يمتنع إيجاد أفعال الجوارح بقُدَر القلوب وإيجاد أفعال القلوب بقُدَر الجوارح لأمر يرجع الى حاجة أفعال القلوب الى محلّ مبنيّ بنية مخصوصة . وسيجيء القول فيه .

فإن قيل : كيف يجوز أن يكون ها هنا معنى لا مثل له ولئن جاز ذلك ليجوزنّ أن يكون ها هنا ما لا مخالف له ؟ وبعد فكيف يجوز فيما له ضدّ أن لا يكون له مثل ؟ والعجز يضادّ القدرة فيجب أن يكون لها مماثل . ولولا صحّة هذه الطريقة للزم أن تكون القدرة مثلا لله تعالى لأنه جل وعز هو الذي يستبدّ بأن لا مثل له فقد صرتم مُلحِقين للقدرة به .

قيل له : ليس الاعتبار في مثل هذا الباب بالوجود حتى اذا كان لكل شيء من الأعراض مثل كما أن له مخالفا أن نقضي بمثله في القدرة ، بل يجب أن يكون ذلك موقوفا على الدلالة . وقد ثبت أنه لا بدّ في كل ذات من أن يثبت على حدّ لو أُدرك لوقع الفصل بينه وبين غيره في الإدراك . وهذا لا يكون الاّ عند الاختلاف فيجب أن يكون لكل ذات ما يخالفه[1]. وليس يجب أن يكون لكل ذات ما يلتبس به او ينفيه ويمنع من وجوده، فصار الضدّ والمثل موقوفين على الدلالة. ووجب أن يكون لكل ذات ما يخالفه[1].

فأمّا العجز فقد اختلفوا في إثباته ضدّا للقدرة على ما نذكره من بعد إن شاء الله، وإن كان إثباته لا يقتضي أن يقع في القُدَر تماثُل.

فأمّا ما ظنّه السائل من أن ذلك يقتضي الشركة بين القدرة وبين القديم جل وعز فلا يصح ، لأنّا اذا وصفنا القدرة بأنه لا مثل لها أردنا بذلك أنه لا شيء من هذا القبيل ولا من سائر الأعراض يتعلّق بمتعلّق هذه القدرة على الوجه الذي تتعلّق هذه القدرة به . واذا قلنا في القديم جل وعز أنه لا مثل له فالغرض أن الذي يستحقّه من الصفات التي يرجع

١) ي ف : يخالفها .

بها الى ذاته لا يشاركه فيها أحد من الموصوفين ، فنورد فيه هذا المعنى على طريق المدح . وليس كذلك في القدرة . وحلّ هذا في بابه محلّ أن نقول : لا ضدّ له ، ثم نصف كثيرا من الأعراض نحو التأليف وغيره بأنه لا ضدّ له[1] ، ولا يوجب ذلك الشركة لمّا كان المقصد في أحد[2] الموضعين غير ما نقصد في الموضع الآخر ، فثبت اذًا صحّة ما قاله من أن القُدَر كلّها مختلفة .

فأمّا العجز فلو ثبت معنى لكان حاله كحال القدرة في وجوب اختلاف[3] جميعه ، لأن العجزين لا يصح تعلّقها بمعجوز واحد كما لا يصح[4] تعلّق القدرتين بمقدور واحد لأن الذي يصح أن يعجز عنه هو الذي يصح أن يقدر عليه .

فهذا طريق القول في ذلك .

١) ف : — له . ٢) ف : بأحد . ٣) ي : الاختلاف . ٤) ي : يصلح.

باب في الوجه الذي عليه تتعلّق القُدَر[١].

الذي اشتمل عليه الباب إثبات التعلّق في القدرة ، لكنه ذكر في أوّل ما سأل نفسه عنه عن وجه تعلّقها وأجاب بأنها تتعلّق على طريق الإحداث . واقتصر على تذكّر هذا القَدْر ، وأحال على ما تقدّم من بيان صحّة هذا الأصل . وقد كان من الترتيب أن يذكر أوّلا بيان القول في أنها متعلّقة ثم يذكر الوجه الذي عليه تتعلّق ، لأن ذلك فرع على التعلّق فكيف يجوز تقديمه عليه ؟

فأمّا ما ذكره من الكلام في تعلّق القدرة فينبغي أوّلا أن نعرف معنى هذه اللفظة اذ ليس المراد بها ما يتعارفه أهل اللغة . وقد يُدفع المتكلّم الى أن يعبّر عمّا يعقله من المعاني بعبارة وإن لم يجرِ فيها على أوضاع أهل اللغة . والغرض بذلك هو ثبات حكم من الأحكام للمقدور لأجل هذه القدرة وذلك الحكم هو صحّة وجوده بها . وإن كنّا نقول إن القادر هو الذي يصح منه الفعل وكذلك[٢] لولاها لما صح . ولأجل كونه قادرا بالقدرة لا يمكنه الابتداء بالفعل الاّ في محلّها أو مُعدّى عنه بسبب فيه .

وانما أوجبنا هذا الحكم للقدرة لأنه قد ثبت أنها توجب كون القادر قادرا ، ولا يصح إثباته قادرا الاّ والفعل صحيح منه على وجه ما . فلولا أنها متعلّقة لم يكن ليجب في القادر ما ذكرناه . يبيّن ذلك أن الصفة المرتّبة على العلّة تُعتبر حالها بحالها . فاذا لم يكن المعنى في نفسه متعلّقا لم تصدر عنه صفة متعلّقة ، كما نقوله في الحياة وما شاكلها .

١) ف : القدرة .   ٢) ف : ولكن .

وايضا فلو لم يكن لها تعلّق وكان تعلّق القادر موقوفا عليها لم يكن ليجب أن ينحصر مقدور أحدنا من الجنس الواحد على الشرائط المذكورة بل كان يجوز أن يتعدّى الجزء الواحد الى أكثر منه ، لولا أنه قد استحقّ هذه الصفة لمعنى ومن شأنه أن يكون تعلّقه[١] على طريقة مخصوصة . ولا يمكن أن يجعل سبب الانحصار في ذلك راجعا الى انحصار الصفة في نفسها لأنا قد عرفنا أن القديم جل وعز له بكونه قادرا صفة واحدة ومع هذا فإن مقدوره لا ينحصر من الجنس الواحد على تلك الوجوه المشروطة .

ودلّ في الكتاب على ذلك بأن قال : لو لم تكن القدرة متعلّقة لم تخلُ حالها من أمرين ، إمّا أن يُقضَى بأنها لا تتعلّق أصلا وإمّا أن يقال : بل تتعلّق في حال دون حال . وأبطل أن تكون متعلّقة في حال دون حال لأن هذا يوجب أن تكون موقوفة في التعلّق على أمر من الأمور مع تعذّر الإشارة اليه . وأبطل أن لا تتعلّق أصلا في كل حال بأن قال : إن ذلك يقتضي أنها والعجز سواء وأنها وسائر الأعراض بمنزلة واحدة .

وليس يجوز أن يريد بذلك أنها والعجز سواء على معنى أن العجز لا يتعلّق بغيره . فإنّ العجز لو كان معنى لوجب تعلّقه بالمعجوز عنه ، وإن كان على غير الوجه الذي تتعلّق القدرة عليه . فلا يصح هذا الإطلاق الاّ أن يريد به أن تكون القدرة والعجز سواء في أن لا يتعلّقا بهذا المقدور على طريقة مخصوصة ، والاّ فاذا كانا ضدّين لم يجز أن ينفرد أحدهما بالتعلّق دون صاحبه .

فأمّا تشبيهه بسائر الأعراض التي لا تتعلّق كاللون[٢] وغيره فصحيح ، لأنا قد عرفنا ثبوت فرق بين القدرة وبين هذه المعاني فلو لم تكن متعلّقة لوجب أن تزول هذه التفرقة . وبعد فإن القدرة أقوى في باب التعلّق من كلّ المتعلّقات نحو العلم والإرادة وغيرهما ، فلو منعنا من تعلّق القدرة والحال هذه مع أنها أصل المتعلّقات للزم مثله في هذه المعاني أجمع . وقد عرفنا أن العلم والإرادة وغيرهما يثبت لها حكم مخصوص مع متعلّقها ، فما أوجب ذلك في البعض يوجبه في الكل .

١) ف : متعلقا .   ٢) ف : نحو اللون .

فأمّا ما سأل نفسه عنه[1] في آخر الباب من قوله : كيف يثبت التعلّق في القدرة لا محالة اعتبارا بحال القادر ، وقد عرفتم أن القادر قد يكون ممنوعا من الفعل ؟ فهذا يقتضي أن قدرته ليست متعلّقة .

والجواب عنه أن الممنوع كالمخلّى في كونهما قادرين وفي تعلّق قدرتهما بذلك المقدور. وانما لا يصح في المقدور أن يوجد مع ما يضادّه ، والمنع يرجع[2] الى ضدّ يمتنع وجودُ ما هو منع منه معه حتى لو زال هذا المانع لصح وجود هذا الفعل وحال القادر وحال القدرة سواء لم تختلف . فصار ذلك بمنزلة وجود القدرة ولا محلّ يصح وجود الحركة فيه[3] ، لأن القدرة والحال هذه تثبت متعلّقة بالحركة ولكن الشرط في صحّة وجودها وجود محلّها .

ثم سأل نفسه عن كيفية تعلّق القدرة في الوقت الواحد وفي الأوقات ، وأجاب بابا سنذكره من بعد . وأتبعه بباب ذكر فيه كيفية تعلّقها بمقدوراتها .

١) ف : — عنه. ٢) ف : يرجع به. ٣) ي ف : فيها.

باب في وجوه[1] تعلّق القدرة بالمقدورات .

اعلم أنه صدّر الباب بوجوب تعلّق القدرة بما تتعلّق به ، والصحّة المذكورة في هذا الموضع لا ينفصل عن الوجوب . وانما كان كذلك لأن هذا التعلّق مستند الى صفة تتجدّد للقدرة عند الوجود . فلمّا كان اختصاصها بهذه الصفة يثبت هذا الحكم وصار هذا الحكم هو الطريق الى تلك الصفة ، فوجب لذلك أن نقضي بأن تعلّقها بما تتعلّق به واجب . وكذلك نقول في القادر إن تعلّقه بالمقدور واجب وانما وقوعه يصح منه ويقف على دواعيه ، والاّ فالحكم الذي له مع المقدور لا تدخله الصحّة بل لا بدّ من ثباته . ولا ينقض ذلك طريقة الاختيار لأنها تدخل في الوقوع ولولا وجوب تعلّقه بمقدوره لما صح أن يختار مقدورا على مقدور . فصار الاختيار تابعا لوجوب تعلّق القادر بهذا المقدور. ولهذه الجملة لا نعرف هذا التعلّق في القدرة ولا في القادر ابتداءً ما لم يقع بعض المقدورات ، ثم نعلم استمرار هذا الحكم من بعد .

فاذا تقرّرت هذه الجملة فيجب أن لا تفترق الحال في تعلّقها بين ابتداء وجودها وبين استمرار الوجود بها . فلهذا ما يجب اذا حكمنا ببقاء القدرة أن نحكم باستمرار تعلّقها بما تتعلّق به ولا يجوز أن يتجدّد لها في حال البقاء من التعلّق ما لم يكن من قبل ، لأن الذي اقتضى فيها هذا الحكم هو ما يرجع الى ذاتها بشرط الوجود وهما قد حصلا في كِلَي الحالين .

١) كذا في الاصلين ولعل الصواب : وجوب . انظر Borisov, «Les manuscrits mu'tazilites de la Bibliothèque Publique de Léningrad», *Biblioteka Vostoka* 8-9 (1935), 82, 4.

فإن قيل : هلاّ جرى ذلك مجرى المنع الذي يتبع حال[1] الحدوث دون حال البقاء وتفترق الحالان به[2] .

قيل له : انما وقع الفصل بينهما لأن المنع يتعلّق بالقادر وانما يثبت اذا صحّت إضافته اليه ، وحال البقاء تخرجه عن ذلك . وليس هكذا ما كان مستحقّا لأمر يرجع الى الذات لأنه يثبت في حالَي حدوثه وبقائه .

فإن قيل : قد يزول تعلّقها في حال البقاء بأن يوجد المقدور او يتقضّى وقته او وقت سببه الى ما شاكل ذلك فكيف ساغ لكم القول بأنه يستمر على التعلّق ؟

قيل له : انما نوجب أن تبقى متعلقة فيما يصح أن يوجد بها لأن الأحكام الواجبة والصفات الواجبة لا بدّ من استنادها الى الصحّة فما لا تثبت الصحّة فيه لا يثبت الوجوب. فاذا استحال فيما قد وجد بالقدرة أن يُعاد وفيما تقضّى أن يُعاد فقد زال التعلّق في القدرة بهما . والأحكام التي تتبع صفات الذوات لا يمتنع أن تكون مشروطة بشروط تثبت تارة وتزول أخرى ، كما نقول مثله في صفات الذوات المشروطة بشروط . وانما الذي لا يجوز زواله عن الموصوف ما كان راجعا الى الذات من دون شرط .

فصحّ بذلك وجوب تعلّقها على الجملة . واذا لم يجب انتقل الى الاستحالة ولا تثبت بينهما واسطة لا في القدرة ولا في القادر . وقد بيّنّا أنه لا ينقض ذلك طريقة الاختيار .

فأمّا كيفية تعلّق القدرة بمقدوراتها فقد ينحصر من بعض الوجوه ولا ينحصر من بعض. فاذا تعلّقت بالمختلفات فلا يتناهى تعلّقها . واذا تعلّقت بالمتماثل فقد لا يتناهى تعلّقها اذا كان الوقت متغايرا او المحلّ متغايرا وينحصر اذا كان مع التجانس يكون الوقت والمحلّ واحدا . فأمّا تعلّقها بالضدّين فثابت في حالة واحدة .

والبدل لا يدخل في التعلّق وانما يدخل في الوقوع ، والاّ فما لم تكن حال القدرة مع الضدّين حالة واحدة لم يصح من القادر إيثار أحدهما على الآخر . فصار لا يدخل في

١) ف : — حال . ٢) ف : في الحالين به .

التعلّق طريقة البدل ، وإن كان اللفظ الذي أطلقه في الكتاب يوهم ذلك ولكن المراد معلوم .

وليس يجوز أن تختلف الحال في القُدَر أجمع في هذه[1] القضية التي ذكرناها باختلاف الأوقات والمحالّ والقادرين بها لأنه اذا كان كذلك لأمر يرجع الى هذا النوع فشيءٌ مما ذكرنا لا يؤثّر في ذلك .

وقد أفرد من بعد الكلام في كل واحد مما عدّه في أحكام القدرة بابا بابا وسنذكره إن شاء الله .

١) ف : — هذه .

باب في أن القدرة متعلّقة بالضدّين.

أورد في هذا الباب أدلّة. منها ما بدأ به فقال : إن الطريق الذي به نعلم إثبات القدرة هو الطريق الذي به نعلم تعلّقها بالضدّين . وذلك لأنّا انما نُثبت القدرة بكون الواحد[1] منا قادرا ، وكونُه قادرا انما يثبت بكونه فاعلا ومُحدِثا . والذي به نعرف أنه مُحدِث لأفعاله هو وجوب وقوع تصرّفه بحسب أحواله . وقد علم أن ذلك ليس بمقصور على فعل دون فعل ، لأنّا ما لم نتصوّر في الواحد منا أنه يجوز منه أن يتحرّك يمنة ويسرة ويأتي بأفعال مختلفة ومتضادّة لم نعلمه فاعلا على الحقيقة . فاذا كان ما به يثبت قادرا يقتضي كونه قادرا على الضدّين فينبغي فيما أوجب كونه قادرا أن يطابقه في التعلّق ، وهذا يقتضي أن تكون القدرة متعلّقة بالضدّين . ويجب اذا كان حكم القادرين أجمع فيما ذكرناه سواء ان تتّفق أحوال القُدَر أيضا فيما بيّنّا .

فإن قيل : لسنا نسلّم أن إثبات القدرة يحصل بالطريقة التي ذكرتموها ، لأنّا لا نقرّ بأن العبد هو الذي يُحدث تصرّفه لنستدلّ به على أنّه قادر ثم نتوصّل بكونه قادرا على وجه مخصوص الى إثبات القدرة .

قيل له : إن لم يثبت أن أحدنا فاعل ومُحدِث لتصرّفه فلا حاجة الى أن يكون قادرا فضلا عن القدرة . وقد بيّنّا في أوّل باب الاستطاعة أن الكلام مع المجبرة في القدرة لا وجه له متى كان عندهم أن الفعل يحصل بالله تعالى من جميع الوجوه . فلا يصح ما طعن به .

١) ف : القادر .

فإن قال : إنّها تتعلّق بالضدّين على البدل .

قيل له : إن البدل لا يدخل الاّ في وجود أحد الضدّين . فأمّا في التعلّق فيجب أن تكون حال القدرة معهما سواء ليصح أن يفعل هذا دون ذلك او ذاك دون هذا . وقد تقدّم القول في ذلك .

واستدلّ بوجه آخر حكاه عن أبي علي رحمه الله فقال : لو لم يكن أحدنا قادرا على الضدّين لم يكن بين القادر المخلّى وبين الممنوع فصل ولم تتميّز حال القادر من حال المضطرّ ، لأن هذا القادر لا يمكنه الانفكاك عن هذا الفعل الواحد الى خلافه كما لا يمكن الممنوع والمضطرّ ذلك . وقد عرفنا ثبوت الفرق بينهما ضرورة ، فما أوجب رفع[1] ذلك فيجب بطلانه .

وهذه الطريقة توجب على المستدلّ بها أن يُثبت لكل مقدور ضدّا[2] لكي يثبت الفصل الذي أراده ، وهذا هو الأشبه بطريقة أبي علي . ولكن عندنا قد يكون في المقدورات ما لا ضدّ له ، فلقائل أن يقول : إن الفصل راجع الى أنه يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل دون أن يُصرَف هذا الفرق الى إيثار أحد الضدّين على الآخر . ويقول : كما جاز عندكم فيما لا ضدّ له أن يثبت الفرق بين القادر وبين[3] غيره بهذه الطريقة فكذلك قولي فيما له ضدّ .

وبعد فإنّ الممنوع الذي قد شبّه المستدلّ كلامه به حالُه في القدرة على الضدّين كحال المُخلّى. فما الوجه في قوله : لو لم يكن قادرا على الضدّين لم يكن بينهما فرق ، مع العلم بأنه لا فرق بينهما في هذا الوجه ؟

فأما تشبيهه بالمضطرّ فيجب أن يُنظَر فيه . فإن أراد به الملجأ فمعلوم أنه أيضا في القدرة على الضدّين كمَن ليس بملجأ . ولهذا اذا أُلجئ الى الهرب من السبع وهناك طُرُق ينجو بكلّها فإنه يقدر على سلوك كل واحد منها بدلا من الآخر . وإن أراد بالمضطرّ مَن قد خُلق فيه أكثر مما يقدر عليه من ذلك الجنس كما نقوله في المضطرّ الى العلم والحركة ،

١) ف : دفع . ٢) ف : ضد . ٣) ى : — بين .

فهذا ايضا يقدر على الشيء وعلى ضدّه ولكن مقدوره منحصر فلا يمكنه أن يُزيل عن نفسه ما قد اضطُرّ اليه . الاّ أن يريد أبو علي بالمضطرّ ما يذهب اليه من[1] أن الاضطرار يثبت[2] في كل ما يُخلَق في المرء سواء كان من جنس مقدوره او لم يكن كذلك ، كما نقوله في اللون وغيره . فحينئذ يكون للخصم أن يقول إن الفرق ثابت من الوجه الذي بيّناه أوّلا وهو صحّة أن يفعل ذلك الفعل وأن لا يفعله دون المضطرّ الذي لا ينفكّ مما يُخلَق فيه .

وقد استدلّ بعد ذلك بوجه آخر يقرب مما تقدّم ، وإن كان في سياقة أخرى وهي الى الصحيح أقرب . وذلك أنه قال : لوكانت القدرة لا تتعلّق الاّ بأحد الضدّين لوجب أن يصح في أحدنا أن يقدر على الحركة يمنة حتى يتأتّى له أن يمشي في هذه الجهة فراسخ ولا يقدر بدلا من ذلك أن يتحرّك في جهة يسرة حركة واحدة ، اوكان يقدر على حمل جبل ولا يقدر على حمل ريشة ، وقد عُرف ضرورة صحّة ذلك . فلولا أن القدرة التي فيه كما يصح بها أحد الضدّين يصح به الآخر لما صح ما ذكرناه ، لأنه كان يحتاج في الفعل الآخر الى قدرة أخرى ولا وجه للتعلّق بينهما فكان يصح طريقة الانفصال حتى يقدر على أحد الضدّين اللذين وصفناهما دون الآخر . ولا يصح أن يقال إن الله تعالى قد أجرى العادة بالجمع بينهما ، لأنه اذا كان طريقةُ العادة فهو مُعرَّض لصحّة الاختلاف فيه ، وقد ثبت أن الحال تستمرّ على وتيرة واحدة فيما ذكرناه .

فلمّا ما سأل نفسه من قوله : إن عندكم أن الممنوع من التحرّك في الجهات لا يكون ممنوعا عن الفعل في المكان الذي هو فيه فقد صار لا يصح منه الاّ فعل واحد وقد فارقت حاله حال المضطرّ ، فانما يُورَد ذلك على الطريقة الأولى ، وإن كان رحمه الله قد أنهى الدلالة الثانية الى مثل ما تقدّم من وجوب زوال الفرق بين القادر وبين المضطرّ . وانما تأتّى هذا السؤال على مذهب أبي هاشم في أن الممنوع من أضداد الشيء لا يكون ممنوعا من

١) ف : — من .   ٢) ف : — يثبت .

ذلك الشي . وعلى كل حال فليس يلزمنا ما ظنّه السائل ، لأنّا نصف هذا الممنوع بأنه قادر على التحرّك في الجهات الأخـر[1] وانما تعذّر إيجادُه للحركة فيها لوجود المنع حتى لو زال وحاله ما ذكرناه لصح أن يتحرّك في كلّ هذه الجهات . فكيف يُشبه ذلك قول من يقول إنه لا يقدر الاّ على أحد الضدّين ولا يصح منه الضدّ الآخر الاّ بتغيّر حاله بأن توجد فيه قدرة لم تكن من قبل ؟

وقد استدلّ بوجه آخر وهو أن أحدنا لو لم يقدر على الضدّين بقدرة واحدة واحتاج الى أزيد منها لم يخلُ ذلك من وجوه . فإمّا أن يحتاج الى قدرتين مثلين ، وقد بيّنّا امتناع التماثل في القُدَر[2] . ومع ذلك فكان ينبغي صحّة اجتماعهما فيكون قادرا على الضدّين فلا وجه للاستحالة والحال هذه . وهكذا إن علّقوا قدرته على الضدّين بقدرتين مختلفتين مع صحّة وجودهما . فليس الاّ أن يقال : انما استحال قدرة أحدنا على الضدّين لأنه يحتاج في قدرته عليهما الى معنيين ضدّين يستحيل اجتماعهما فلتضادّهما يمتنع كونه قادرا عليهما. وهذا يقتضي أن أحدنا لوكان قادرا على الضدّين لحصل على صفتين ضدّين ولو تضادّت هذه الصفة على أحدنا لتضادّت على كل موصوف فكان كما تمتنع قدرتنا على الضدّين يمتنع كونه تعالى قادرا على الضدّين .

وكان الأصل في هذا الباب أن الصفتين متى تضادّتا على موصوف تضادّتا على كل موصوف ، لأن تضادّهما يكون لأمر يرجع اليهما بدلالة أن عند العلم بهما تُعلم استحالة اجتماعهما . وبهذا تفارق الصفات المختلفة فإن اختلافها يكون[3] تارة لما يرجع اليها فتختلف على كل موصوف ، كما نقوله في مخالفة كونه عالما لكونه قادرا ، وقد يكون اختلافها[4] معتبرا بما يُوجبها حتى اذا لم نعلم المُوجِب لم نعلم اختلاف المُوجَب ، كما نقوله في كونه عالما بمعلومين على وجه التفصيل . فإنّا ما لم نعلم أنه عالم بعلم وأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلّق بأزيد من معلوم واحد على وجه التفصيل لا نعلم اختلاف صفتي أحدنا

١) ف : الأخرى .   ٢) ف : القدرة   ٣) ف : قد يكون .   ٤) ي : اختلافها.

بكونه عالما بالمعلوم . فلهذا جاز أن يكون تعالى عالما بجميع المعلومات[1] كلّها لصفة واحدة لمّا كانت غير مستحقّة لمعنى . فأمّا تضادّ الصفات فإنها تجري مجرى واحدا فأشبهت المعاني المتضادّة ، فكما أنّها لا يصح اجتماعها فكذلك هذه الصفات . وجرى الحال في ذلك مجرى استحالة كونه تعالى عالما وكونه جاهلا لأن هاتين الصفتين لمّا تضادّتا فينا تضادّتا في كلّ موصوف ، ولم تفترق الحال بين أن تكون هذه الصفة فينا لمعنى وفيه تعالى للذات . وكذلك الحال في كونه قادرا وعاجزا . ومهما قالوا : إنّا ننفي عن الله الجهل والعجز لأن ذلك من صفات النقص ، فمعلوم أن النقص فيها لأمر يرجع الى مضادّتها لكونه عالما وقادرا . وعلى أن التعليل الذي ذكروه لا يمنع من تعليلنا .

فثبت اذًا أن كونه تعالى قادرا على الضدّين لا يتضادّ فيه تعالى ، واذا لم يتضادّ فيه لم يتضادّ فينا . ولا يصح الاّ مع القول بأن القدرة على الضدّين لا تتضاد[2] لأن تضادّ الموجِب يقتضي تضادّ الموجَب .

وقد استدلّ بالدلالة التي أوردها أبو هاشم رحمه الله في « البغداديات » على أن القدرة متعلّقة بالضدّين ولكنه ذكرها على وجه يقرب مأخذها . وتحرير الدلالة أن القدرة التي توجد في الواحد منا وهو في يسرة البيت يصح وجودها فيه لو كان في يمنة البيت بدلا من يسرته . فاذا وُجدَت فيه فإمّا أن تتعلّق بالكون يمنة ويسرة فهو الذي نقول من تعلّقها بالضدّين ، وإمّا أن تتعلّق بالكون بحيث هو فقط ، وإمّا أن تتعلّق بالكون في المكان الآخر فقط . فاذا بطل كِلا هذين الوجهين لم يبق الاّ صحّة تعلّقها بهذين الكونين على ما هما عليه من التضادّ . وهذه الطريقة مبنية على صحّة وجودها في كلّ واحد من المكانين ومبنية على أنها اذا وجدت فيجب أن تبقى متعلّقة كما كانت ويجب تعلّقها بكِلَي الضدّين .

أمّا الدلالة على صحّة وجودها في القادر سواء كان في هذا المكان او في المكان الآخر فهو أن صحّة وجودها انما تفتقر الى محلّ فيه حياة او بنية زائدة على ما تحتاج الحياة في

١) ف : عالما بالمعلومات .   ٢) ي : — لا .

الوجود اليها[1] وهذا لا يتغيّر بالأماكن ، فيجب كما يصح وجود القدرة فيه وهو في أحد المكانين أن يصح في المكان الآخر .

ومهما قيل إنّه يحصل مانع من وجودها في أحد المكانين دون الآخر ، فمعلوم أن الذي يمنع إمّا أن يرجع الى ضدّ ولا ضدّ للقدرة ، وإن كان لو ثبت لم يجب حصوله لا محالة بل يُتصوّر وجود المحلّ خاليا منه . وإمّا أن يقال إن المانع هو عدم ما تحتاج القدرة في الوجود اليه ، وقد بيّنّا صحّة ذلك في كِلَي المكانين .

ومتى قيل : انما يمتنع وجودها في هذا المكان لأجل أنها موجبة لمقدورها وانما توجب الكون في أحد المكانين دون الآخر فلهذا لم يصح وجودها في كلّ واحد من هذين المكانين ، فمن جوابنا أن الاعتراض على الدليل بالمذهب الذي قد نصب الدليل لإفساده لا يصح ، وهذه الطريقة اذا ثبتت منعت من كون القدرة مُوجبة فلا يصح هذا السؤال .

ولا يمكن ايضا أن يقال : انما يمتنع وجودها في المكان الآخر لاستحالة الصفة الصادرة عنها على الواحد منا ، لأن هذه الصفة انما تصح على أحدنا لكونه حيّا وذلك لا يتغاير[2] بتغايُر الأمكنة .

وأقرب ما يُسأل عنه في هذا الباب قولهم : إنّا نُجري القدرة مجرى الكون . ومعلوم أن الكون الذي يصح وجوده في الجوهر وهو في هذا المكان لا يصح وجوده بعينه وهو في المكان الآخر . فكذلك نقول في القدرة .

والجواب عن ذلك أنه انما تعذّر أن يوجد الكون الذي يختص به[3] هذا المكان في الجوهر وهو في مكان آخر لأن ذلك يُزيل ما هو عليه في ذاته ، من حيث أنه انما يكون كونا في هذا المكان اذا أوجب كون الجوهر كائنا فيه ، وإن وُجِدَ فيه وهو[4] في مكان آخر فقد خرج عن أن يُوجب كون الجوهر كائنا في المكان الاوّل . فصار الكون هو الذي ينتقل به الجوهر في الجهات فلا يصح فيما يختص بجهة أن يوجد فيه وهو في جهة أخرى . وأمّا القدرة فإنها لا توجب انتقال القادر بها فسواء وُجدت فيه وهو في المكان او

١) كذا في الاصلين .   ٢) ف : يتغير .   ٣) ف : — به .   ٤) ف : — وهو.

في غيره فالحال لا تختلف لأنها انما توجب كون الحيّ قادرا بها وذلك يحصل في كِلَي المكانين .

فثبتت بهذه الجملة صحّة وجود هذه القدرة سواء كان الحيّ في يمنة البيت او في يسرته . وإن كان أبو هاشم انما صوّر هذا الكلام في مكانين متباعدين ومثّلها بالبصرة وبغداد ليثبت له أن القدرة متعلّقة بالكون في المكانين . فاذا ثبت جواز وجودها في كِلَي المكانين فلا شبهة في أنها اذا وجدت فيه وهو في يمنة البيت دون يسرته فلا يجوز خروجها عن التعلّق لأن المعاني المتعلّقة لا يزول تعلّقها بانتقال محالّها كما نقوله في العلم وغيره ، ولا بدّ من تعلّقها بالكون في المكانين جميعا لأنّا إن قلنا إنها تتعلّق بالكون في أحد المكانين دون الآخر لكُنّا قد حكمنا باختلاف تعلّقها لأجل انتقال محلّها . ألا ترى أنه اذا قال القائل : اذا وُجدت فيه في يمنة البيت فهي قدرة على الكون هناك مع أنها اذا وُجدت في يسرة البيت لتعلّقت بالكون في يسرة البيت ، فقد قضى باختلاف تعلّقها لأمر يرجع الى انتقال محلّها ، ومعلوم أن ذلك لا يصح ؟ فلهذا اذا كان العالم منا وهو بالرّيّ يعلم شيئا لم يصر علمه متعلّقا بشيء آخر اذا صار الى بغداد . فاذا ثبت ذلك وجب أن تكون متعلّقة بالكونين في المكانين مع تضادّهما .

وقد استدلّ بدلالة أخرى هي مبنية على أن القدرة على الضدّين لو لم تكن واحدة واحتيج الى قدرتين لكان لا بدّ من أن تكون استحالة كوننا قادرين على الضدّين لتضادّ القدرتين على ما تقدّم . ثم دلّ على أن القدرتين لا تتضادّان فقال : لو تضادّتا لما صح أن توجد في الواحد منا قدرةٌ في إحدى يديه على الحركة يمنة وقدرة أخرى توجد في اليد الأخرى على الحركة يسرة ، ومعلوم صحّة ذلك اذا تغاير المحلّ . فلو تضادّتا لكان تضادّهما على الجملة لا على المحلّ فكان ينبغي أن لا تفترق الحال بين أن يكون المحلّ واحدا وبين أن يكون متغايرا ، كما نقوله في العلم والجهل والإرادة والكراهة لأنه لا فرق بين أن يحصل الجهل في غير محلّ العلم او في محلّه في امتناع حصولهما متعلّقين على الوجه الذي يثبت التضادّ .

وبهذا التحرير يبطل ما سأل نفسه عنه من أن هاتين القدرتين اذا تغاير المحلّ بهما

صارتا ضدّين في الجنس لتعلّقها بضدّين يوجدان في محلّين ، لأنّا لسنا نُراعي حال متعلّق هاتين القدرتين وانما راعينا حال القدرتين . فاذا حُكم بتضادّهما لم تفترق الحال بين أن يكونا في محلّ واحد او في محلّين لأنه انما تفترق الحال في هذا الباب اذا كان ذلك مما يختص المحلّ ، فعند التضادّ في الجنس يصح وجودهما . واذا لم تكن الحال كذلك فلا فرق بين أن يكون المحلّ واحدا او متغايرا. واذا صح ذلك بطل منعُهم من كون أحدنا قادرا على الضدّين .

وأورد رحمه الله من بعد الدلالة المشهورة في أن القدرة لو لم تتعلّق بالضدّين لأدّى الى تكليف ما لا يطاق . وبيان ذلك أن المكلّف مأمور بالايمان منهي عن الكفر ، فلو لم يكن ما في الكافر من القدرة يصح بها الكفر والايمان لكان مكلّفا بما لا يطاق أمرا ونهيا ، لأنه مأمور بالإيمان وهو لا يُطيقه بما فيه من قدرة الكفر ومنهي عن الكفر اذا كان مؤمنا وهو لا يقدر على الكفر بما فيه من قدرة الإيمان. فاذا ثبت أن تكليف ما لا يطاق قبيح على ما أفرده من بعد في باب آخر فيجب القول بتعلّق القدرة بكِلَي الضدّين لئلا يؤدّي الى ما ألزمناهم .

وكما تدلّ هذه الطريقة على ما ذكرنا فكذلك تدلّ على أنها متقدّمة للفعل لأنها لو كانت مع الفعل لكانت انما تكون قدرة على ما هو موجود بها دون غيره ، فلا يصح في الكافر أن يكون مأمورا بالإيمان لأنه لا يقدر عليه اذ لو قدر عليه لكان فاعله .

ثم ذكر أن هذه الدلالة هي التي أوردت المخالفين كل مورد حتى التجأ بعضهم الى القول بالبَدَل على ما نفصّله . وفيهم من أراد الانفصال عن هذا الإلزام بأن ظنّ أن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق واعتصموا بعبارات أوردوها سنذكرها من بعد . وارتكب بعضهم جواز تكليف ما لا يُطاق فلمّا أُلزم عليه حسن تكليف العاجز لم يُبال بارتكابه ، على ما حُكي عن ابن[1] أبي بشر[2] . وتمام ما يتّصل من القرائن[3] واللواحق بهذه الدلالة قد أفرده في باب .

١) ف : — ابن . ٢) يعني : ابي الحسن الاشعري . ٣) ف : البواقي .

باب في تكليف ما لا يطاق

اعلم أن الدليل الذي ختم به ذلك الباب لا يتمّ الاّ بأن نبيّن أنه لا يجوز أن يكلّف الله العبد ما لا يُطيقه . والأصل في ذلك أن نبيّن قبحه في الشاهد من الواحد منا . ثم نبيّن أن ما يقبح منا فيجب أن يقبح منه تعالى ايضا .

والدلالة على أنه[1] يقبح منا ظاهرة ودعوى الضرورة فيه ممكنة ، لأنّا نعلم ضرورة أن الواحد منا يقبح منه أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف والزمن بالسعي والحركة الى ما أشبه ذلك . وهذا الباب مما اذا تجلّى ولم تعرض فيه شبهة عُرِف ضرورة ، وانما يبقى الكلام في تعليله .

فالذي يبيّن أنه انما قبح من حيث كان تكليفا لما لا يطاق أنّا عند العلم بكونه تكليفا لما لا يطاق نعلم قبحه وإن لم نعلم أمرا سواه . وقد تقدّم القول في أن العلم بالقبح يقف على العلم بوجه القبح إمّا على جملة او تفصيل . وتقدّم ايضا القول[2] في أن المؤثّر في قبح ما يقبح لا يصلح أن يكون النهي وما شاكله . فيجب أن يكون قبحه موقوفا على كونه تكليفا لما لا يطاق. وهذا يقتضي أنه اذا قبح منا أن يقبح منه تعالى ايضا لأن وجوه[3] القبح لا تتغيّر باختلاف الفاعلين كما ثبت في الظلم وغيره. فيجب فيما يقبح منا لوقوعه على وجه أن يقبح منه تعالى اذا وقع على ذلك الوجه .

وايضا فمن سلّم أن تكليف العاجز يقبح رددنا اليه تكليف من لا يطيق الفعل في القبح فقلنا : انما قبح تكليف العاجز لأنه تكليف ما لا يطاق بدلالة أنه لو أطاقه لحسن[4] .

١) ي ف : انها. ٢) ف : – القول. ٣) ف : وجود. ٤) ي : يحسن.

وهذا الكافر قد حلّ محلّ العاجز في أنه لا يطيق الفعل ، فيجب أن لا يحسن من الله تكليفه ما لا يقدر عليه . وافتراقهما في أن أحدهما انما يكون الوجه في تعذّره عليه وجودُ عجز ويتعذّر على الآخر لعدم القدرة لا يؤثّر فيما أوردناه[1] بعد الاتّفاق في زوال الطاقة ، كما أن افتراقهما في أن يكون أحدهما طويلا والآخر قصيرا لا يؤثّر في ذلك .

فاذا ثبت قبح تكليف ما لا يطاق في حال من الأحوال فيجب أن يقبح في كل حال . ولا يتأتّى للخصم أن يقول : اذا كان ما يطاق ينقسم فربّما حسن تكليفه وربّما لم يحسن فهلاّ انقسم ما لا يطاق ايضا ؟ لأنّا نقول : إن ما يطاق ليس يحسن الأمر به بكونه مطاقا فقط وإن كان هذا الشرط لا بدّ منه ، فلهذا ساغ أن ينقسم الى حسن وقبيح . فأمّا ما لا يطاق فانما يقبح لكونه مما لا يطاق فيجب أن يكون قبيحا أبدا . وصار كالكذب الذي يقبح بكل حال لأن قبحه لكونه كذبا ، والصدق قد يحسن وقد يقبح لأن حسنه اذا حسن فليس بمجرّد كونه صدقا فقط .

فاذا تقرّرت هذه الجملة عدنا الى الفروق التي يروم القوم بها الفصل بين الكافر وبين[2] العاجز ويرومون بها إثبات حسن تكليف هذا الكافر وإن كان غير مطيق .

فأورد في الكتاب أوّلا أنهم يقولون في الفصل بينهما إن العاجز انما[3] أُتِيَ في أن لم يقدر على ذلك الفعل من قِبَل غيره لا من قِبَل نفسه فقبح تكليفه . والكافر انما أُتِيَ في أن لم يقدر من قِبَل نفسه حيث اشتغل بالكفر فخرج عن كونه قادرا على الإيمان .

وقال في الجواب إنهما اذا استويا في عدم القدرة فالفرق من وراء ذلك لا يؤثر . وبيّن أن قولهم في هذا الفرق اعتراف منهم بأن حال الكافر كحال العاجز في أنهما غير مطيقين للفعل . ومثل هذا الفرق لا يكون فرقا على الحقيقة بل هو التزام لما أُلزموا من تكليف ما لا يطاق الذي ثبت قبحه عقلا وشرعا .

وايضا فإن قولهم[4] إنه مشغول بضدّه يجب أن يُحقَّق عليهم ، لأن عندهم أن الله هو

١) ف : اردناه. ٢) ف : – بين. ٣) ي : – انما. ٤) ي ف : قوله.

الذي شغله بالكفر كما أنه الذي أعجز هذا العاجز وكما أنه الذي لم يُوجِد في هذا الكافر قدرة الإيمان ، فإضافة الشغل اليه والحال هذه لا يصح ويجري مجرى العاجز في أنه مجنيّ عليه دون أن يكون هو الجاني على نفسه . ألا ترى أنهم يقولون إنّ الله تعالى هو الذي خلق الكفر فيه[1] فقد شغله بما خلقه فيه عن الإيمان؟ بل اذا كان الإيمان من خلقه ايضا لم يصح أن يقال إنه شغله بالكفر عن الإيمان وانما يقال : شغله بالكفر عن خلق الإيمان فيه ، فلا يكون له صنع في واحد من الأمرين . ويجوز ايضا أن يقال : بل اشتغل القديم على أصلكم بخلق الكفر عن خلق الإيمان .

ويبيّن ذلك أن هذا الشغل يجب أن يكون له تعلّق بما اشتغل عنه ، وليس هذا التعلّق الاّ لأنّه عدم القدرة على الإيمان اذ[2] وجدت فيه قدرة الكفر وهما جميعا من جهة الله تعالى . فاذا جعلوا العاجز معذورا لوجود العجز فقط فهلاّ كان الكافر معذورا لوجود قدرة الكفر التي تجري في مضادّتها لقدرة الإيمان مجرى العجز ولوجود نفس الكفر فيه ولوجود إرادة موجبة للكفر فيه ولكونه تعالى مريدا للكفر منه مع أن كونه مريدا مُوجِب له ؟ فكيف لم يكن بالعذر أحقّ من العاجز ؟

ويبيّن ذلك أنه انما يُوصف أحدنا بالاشتغال بشيء عن غيره بعد أن يكون ممن يقدر على أن يفعل هذا بدلا من ذلك . فأمّا اذا لم يقدر الاّ على الشيء الواحد لم يصح وصفه بذلك . ألا ترى أنه لا يقال إن الزمن اشتغل بالقعود عن الطيران ومَن لا علم له بالكتابة لا يقال إنه اشتغل بالخياطة عنها ؟ فاذا كان عندهم أن هذا الكافر لو لم يفعل الكفر ايضا لم يقدر بما فيه من القدرة على الإيمان بل يحتاج إلى قدرة تتجدّد له بعد[3] عدمها ، فكيف يصح وصفه بذلك ؟ وعلى هذا لا يُوصف المحلّ بالشغل والفراغ نحو الأواني وغيرها الاّ بعد أن يصح أن يجعل في هذه الآنية هذا بدل غيره وحاله معها سواء . فقد صار على ما قرّرناه لا تأثير لاشتغاله بالكفر والإيمان في عدم قدرته على الإيمان ، وانما ألزمناهم أن يكون مكلفا بما لا يطاق وقد استقام ذلك .

١) ف : — فيه . ٢) ي : لو . ٣) ي ف : قد .

وبعد فإن مَن لا يقدر على الشيء لا فرق في كونه معذورا بين أن تكون الجناية منه على نفسه في أن أخرج نفسه من القدرة على ذلك الشيء وبين أن تكون الجناية من قِبَل غيره عليه . فلهذا اذا احتاج أحدنا في القيام الى الصلاة الى الرجل فلا فرق في سقوط التكليف عنه بين أن يقطع رجل نفسه وبين أن يقطعه الإمام او يُزمنه الله تعالى . فاذا كان كذلك لم يؤثّر اشتغاله بالكفر اذا عدم قدرة الإيمان في قبح تكليفه وإن كانت الجناية منه على نفسه .

وبعد فهذا الفرق وما يذكرونه من الفروق لا يؤثّر في موضع الإلزام لأنه انما كان يصير ذلك فرقا صحيحا لو أوجدونا[1] أن في الكافر معنى به يُطيق الإيمان وذلك المعنى معدوم عن العاجز . وقد عُلم أن الايمان لا يصح وقوعه باشتغاله بالكفر بل يحتاج الى قدرة مّا خلقها الله له مع توجّه التكليف عليه بما لا يصح الاّ مع تلك القدرة . وعلى هذا لم يجوّز القوم تكليف ما يحتاج الى آلة مع عدم الآلة لّما كان لا يصح ذلك الفعل الاّ بآلة . والحاجة الى القدرة إن لم تزد على الحاجة الى الآلة لم تنقص عنها . فقد تبيّن أن هذا الفرق لا تأثير له .

وبعد فإنّا نقول لهم : هل يصح من هذا الكافر الإيمان وحالته على ما هي عليه او لا يصح منه الاّ بعد أن تتغيّر حالُه ؟ ولا يمكنهم أن يقولوا إنه يصح منه الإيمان وحالته تلك ، لأنّه يؤدّي الى أن يصح منه الجمع بين الضدّين ولأنّه يقتضي صحّة الإيمان منه[2] ولا قدرة له عليه . فإن قالوا : نريد بالصحّة أن بنيته محتملة لقدرة الإيمان ، قلنا لهم : وما ينفع احتمال بنيته للقدرة اذا لم توجد مع الاحتمال ؟ وليس الذي به يقع الإيمان البنية ولا كون المحلّ محتملا للقدرة . ولا بدّ من أن يقولوا : انما يصح منه الإيمان بأن تتغيّر حاله فتوجد فيه قدرة لم تكن . قلنا لهم[3] : فهذه صورة العاجز لأنّه لو تغيّرت حالته فوُجدت فيه قدرة لم تكن لصحّ منه الفعل. فكيف خصّصتم الكافر بحسن تكليفه دون العاجز وكيف قضيتم بقبح تكليف العاجز دون تكليف الكافر؟

١) ف : اوجدنا . ٢) ف : — منه . ٣) ف : — لهم .

ومن جملة ما يفرقون به بين الكافر والعاجز قولهم إن الكافر متوهَّم منه الإيمان وليس كذلك العاجز . وهذا في الفساد كالأوّل ، وذلك لأنّه يقال لهم : أيُتوهّم منه الإيمان وحالته هذه او بأن تتغيّر حاله ؟ فإن قالوا : يتوهّم منه وحالته هذه ، فقد توهّموا المستحيل الممتنع لأن مع عدم القدرة لو جاز أن يتوهّم منه الإيمان لجاز أن يتوهّم من العاجز . وإن قالوا : بأن تتغيّر حاله ، قلنا : فقد زال الفرق بينه وبين العاجز لأن العاجز ايضا لو تغيّرت حاله لصح منه الإيمان .

وبعد فإنّ التوهّم ظنّ ولهذا لا يجوز أن يقال : إنّا نتوهّم أن النبيّ صلّى الله عليه[1] يدخل الجنّة ، لمّا كان ذلك مقطوعا به . وكذلك فلا نتوهّم أن فرعون يدخل النار لمّا كان مقطوعا به . فاذا ثبت أن التوهّم ظنّ فكيف يجوز أن يقال : إنا نتوهّم الإيمان من الكافر ، مع القطع على أنه لا يقع منه الإيمان وحاله على ما هو عليه؟

وايضا فاذا كان التوهّم ظنّا فمعلوم أنه لا يقع منه الإيمان بهذا[2] الظنّ ولو توهّم متوهّم في العاجز أنه يصح منه الإيمان لم يصر كذلك بتوهّمه ، فصار انما يصح وقوع الإيمان منه لقدرة قد عدمها لا لتوهّم الذي يتوهّم ذلك . وقد عدم الكافر هذه القدرة . فبطل ما راموه من الفرق .

ومن جملة ما فرقوا به بينه وبين العاجز قولهم إن الكافر يجوز منه الإيمان وليس كذلك العاجز . وهذا ايضا باطل لأن الجواز حقيقة في الشك[3] بدلالة أنّا لا نقول : يجوز أن يكون النبي صلّى الله عليه في الجنّة ويجوز أن يكون فرعون في النار ، لمّا كان ذلك من باب المقطوع به . فاذا كان هذا معنى الجواز فقد عرفنا أنّا لا نشكّ متى فقد هذا الكافر قدرة الإيمان أن الإيمان لا يقع منه ، فكيف يصح ثبات الشكّ مع القطع ؟ وقد يراد بالجواز الصحّة التي يُرجع بها الى القدرة ، وقد أقرّ القوم بنفي هذا التجويز . وقد يقال « يجوز » بمعنى أنه « ليس بمستحيل » ، وقد عرفنا استحالة وقوع الإيمان من الكافر

١) ف : عليه واله . ٢) ف : لهذا . ٣) كذا في الاصلين ولعل الصواب : الجواز حقيقةً هو الشك .

مع عدم القدرة ، فلا يصح هذا الوصف فيه على هذا المعنى اذ لو جاز ذلك فيه لجاز في العاجز مثله . وقد يرد الجواز بمعنى الإباحة كما يقال في الشرعيات ، والكفرُ والإيمان لا تدخلها هذه الطريقة . فقد صار لا يصح وصفه بالجواز على أيّ وجه فُسّر به .

وايضا فإنه إمّا أن يقال : يجوز منه وحالته هذه أن يؤمن ، فيكون فيه تجويز الجمع[1] بين الضدّين . وإمّا أن يقال: يجوز منه[2] بأن تتغيّر حاله فتوجد فيه قدرة لم تكن ، فعلى ذلك لا تفترق حال الكافر وحال العاجز .

وأيضا فإن بالقوم حاجة الى أن يُثبتوا في الكافر وجها معه يحسن تكليفه دون العاجز ، ومعلوم أن جواز الإيمان منه ليس هو الذي يقع به الإيمان فلا فرق بين أن يقال فيه إنّه يجوز منه الإيمان وبين أن يقال في العاجز مثله مع استوائهما في عدم الاستطاعة .

ومما يذكرونه من الفرق بين الكافر والعاجز قولهم إن هذا الكافر مُطلَق مُخلًّى والعاجز ممنوع ، فلهذا افترقا في جواز تكليف أحدهما وحسنه دون الآخر . وهذا أبعد مما تقدّم ، لأن وصف الغير بأنّه مطلق مخلّى يفيد قدرته على الفعل وزوال الموانع عنه . فصار لا يكفي في وصفه بذلك مجرّد وجود القدرة دون أن ينضمّ اليه ما ذكرناه ، ولهذا لا يُوصف المُقيَّد بأنه مخلّى مع أن القدرة فيه ثابتة عندنا على وجه لو زال القيد لصح منه المشي . فكيف ساغ للقوم أن يصفوا الكافر الذي لا قدرة فيه أصلا بوصف يُنبئ عن ثبات القدرة وعن أمر زائد عليها ؟ ولئن جاز وصف مَن هذا حالُه بالإطلاق والتخلية فيجب أن يجوز وصف العاجز بمثله .

وكما لا يصح هذا الوصف الذي وُصفَ الكافر به فكذلك لا يصح وصف العاجز بأنّه ممنوع لأن الممنوع ايضا هو القادر الذي لولا المنع لكان يصح منه الفعل وحالته تلك . والذي يبيّن ذلك أن الميت[3] لا يوصف بالمنع ولا الزمن ايضا وانما يقال ذلك في المقيّد او فيمَن منعه مَن هو أقدر منه . فكيف صح في العاجز مع عدم القدرة عنه أن

١) ي : للجميع ٢) ي : — يجوز منه . ٣) ف : المقعد .

يكون ممنوعا ؟ ويبيّن ذلك أن المنع هو الذي لوجوده يمتنع الفعل الممنوع منه ، وهذا يرجع فيه الى ضدّ لذلك الفعل دون أن يكون مغيّرا لِحال[1] القادر .

وانما ساغ للقوم أن يصفوا العاجز بأنّه ممنوع لاعتقادهم أن القدرة بوجودها يوجد مقدورُها لا محالة ، فاعتقدوا أنه اذا لم يقع الفعل فلعدم القدرة . واعتقدوا ايضا أن القدرة لا تزول الاّ بأن يخلفها عجز . وذلك عندنا باطل لأن القدرة يصح وجودها عارية عن الفعل ومتقدّمة عليه بحال وأحوال كثيرة . ولا يجب ايضا لو زالت أن يخلفها عجز لا محالة لو قدّرنا العجز معنى ، فكيف اذا لم يُرجَع بالعجز الى أكثر من زوال القدرة عمّن يصح كونه قادرا ؟

والذي يبيّن صحّة ما قلناه التفرقة المعقولة بين المقيّد والزمن لأن هذا الزمن لا يصح منه المشي وإن عدم ما عدم ، وهذا المقيّد يصح منه المشي بزوال القيد . فعرفنا بذلك أن القدرة ثابتة في هذا المقيّد وإن لم يوجد مقدورُها لمانع عرض . وعلى أصلهم ينبغي أن يستويا جميعا وأن تبطل هذه التفرقة .

وبعد فإنّ الكافر لا يصح منه الإيمان بالإطلاق والتخلية بل يحتاج الى قدرة ثابتة فيه قد عدمها ، فلا فائدة في التفرقة بينها من هذا الوجه مع استوائها في الوجه الذي ألزمناهم . وصار هذا الفرق بمنزلة أن يقال : يحسن تكليف الكافر لأنه أبيض اللون ويقبح تكليف العاجز لأنه أسود اللون ، مع علمنا بأن بياض اللون لا تأثير له في الإيمان ولا سواده يؤثّر في تعذّر الإيمان .

ومن جملة ما يذكرونه من الفرق وإن لم يتعرّض له في الكتاب قولهم إن الكافر لو شاء لآمن وليس كذلك العاجز . وهذا أعجب ، لأنّه كما لا يقدر عندهم على نفس الإيمان لا يقدر على مشيئته فقد علّقوا المُحال بالمُحال . وصار ذلك كمَن يقول « لو طار الزمن لسعى » مع أنه قد فقد القدرة عليها . وكيف صار قولهم « لو شاء لآمن »

١) ي : بحال .

بأولى من قول من يقول « لو آمن لشاء » ؟ بل كان يجب أن يكون هذا أولى بالصحّة لأن المشيئة للشيء قد تثبت ويمنع مانع من الفعل المراد ، ولا يصح مع الفعل وهو عالم به او في حكم العالم الاّ أن يريده . على أن هذا الإيمان ليس يقع بالمشيئة وانما يوجد من جهة الله عز وجل بقدرة موجبة وهي مفقودة . فهلاّ أجازوا أن تنفصل القدرة الموجبة للمشيئة عن القدرة الموجبة للإيمان حتى يشاء الإيمان ولا يقع منه الإيمان ؟ ولو جاز أن يقال فيمَن لا قدرة له على الفعل « لو شاء لفعل » لجاز مثله في العاجز والزمن ، وكل ذلك باطل . فقد تقرّر بهذه الجملة بطلان كل ما يذكرونه من الفروق .

ثمّ إنه رحمه الله بيّن أن على مذهبهم يجب أن تُشابه حال الكافر حال العاجز ، وذلك لأن عندهم أن الكافر قد وُجد فيه ما يضادّ قدرة الإيمان وهو قدرة الكفر كما وجد في العاجز العجز الذي يضادّ قدرة الإيمان ، فقد استويا في أن في كل واحد منهما ما يضادّ القدرة التي يحتاج اليها في فعل الإيمان . فإن حسن تكليف أحدهما فيجب أن يحسن تكليف الآخر . وقد استبدّ الكافر بموانع أُخر عن الإيمان دون العاجز على ما تقدّم ذكره ، فيجب أن يكون تكليفه أقبح .

فإن قالوا : إنّ الذي في العاجز يمنعه من الكفر والإيمان على سواء . وليس كذلك ما في الكافر فإن الذي فيه وإن منعه من الايمان فليس يمنعه من الكفر .

قيل لهم : وأيّ تأثير لذلك فيما ألزمناكم وهل هو الاّ فرق من وراء الجمع ولا حكم لمثل ذلك ؟

على أنّا نقول : هلاّ كان الكافر ممنوعا بما فيه من قدرة الكفر عن الإيمان كما أن العاجز كذلك ؟ وأن ينقسم المنع الى وجهين أحدهما يكون منعا عن الفعل فقط والآخر يكون منعا عنه وعن ضدّه ؟ وأن يجري ذلك مجرى ما تقولون فيما يضادّ قدرة الإيمان إنه على ضربين أحدهما يضادّها فقط وهو قدرة الكفر والآخر يضادّها ويضادّ قدرة الكفر ايضا وهو العجز ؟ فاذا جاز انقسام ما يضادّ قدرة الإيمان الى هذين الوجهين فهلاّ جاز انقسام المنع ايضا الى ذلك ؟

وبيّن رحمه الله ما يُورده أصحابنا عليهم على قولهم في العجز إنه عجز عن الضدّين أن يلزمهم في القدرة مثل ذلك حتى يجعلوها قدرة على الضدّين ، لأن حكم أحد الضدّين المتعلّقين يُعتبر بصاحبه فلا يجوز أن يخالفه فيه . فعلى ذلك لم يجز في العلم وغيره أن يزيد متعلّقه على متعلّق الجهل . فاذا أقرّوا بأن العاجز يعجز عن الضدّين بعجز واحد فهلاّ قالوا إن القادر بقدرة[1] يقدر على الضدّين بقدرة واحدة يجري بينها وبين العجز تضادّ ؟

وهذا المذهب هو المشهور من طرائقهم دون قول بعض المتأخّرين منهم إن حال القدرة وحال العجز سواء في تعلّق كلّ واحد منهما بشيء واحد . ويلزم هذا القائل أن يوجب وجود ما لا يتناهى من العجز في الواحد منا ، لا سيّما على أصلهم أنه لا يخلو الحي من صفة الاّ الى ضدّها ولا المحلّ من معنى الاّ الى ضدّه .

ثمّ ذكر رحمه الله أن كل هذه الوجوه انما تُورَد على القوم على جهة الإلزام والاّ فأحكام القُدَر لا تُعتبر بأحكام العجز ، لأن العلم بالقدرة يجب أن يكون هو السابق للعلم بالعجز لو ثبت معنى . ومتى رُجع به الى زوال القدرة فالنفي أبدا يترتّب على الإثبات . ولكنّا نورد هذه الوجوه استظهارا عليهم بترادف الحجج وإظهارا لمناقضتهم على أصولهم .

ثمّ بيّن رحمه الله ما يجري في كلامهم أنّا نعرف العاجز عاجزا ضرورة لا على ما تقولون إنّا نحتاج الى اعتبار حال القادر أوّلا . وربّما ادّعوا أنّا نعلم القادر قادرا ضرورة . وليس يصح عندنا أن نعلم القادر[2] قادرا باضطرار فضلا عن كونه عاجزا الذي يترتّب عليه وفضلا عن أن نعلم ضرورة أنه اذا لم يكن قادرا فيجب أن يكون عاجزا ، بل طريق ذلك أجمع هو الاستدلال . ألا ترى أن القادر اذا كان معناه مَن يختصّ بصفة لأجلها يصح الفعل منه عند ارتفاع الموانع فكيف تُدّعى الضرورة في ذلك ؟ واذا رجعنا في العاجز الى مَن يختص بصفة معها يتعذّر الفعل عليه فدعوى الضرورة فيه ايضا لا يمكن . واذا[3] رجعنا به الى زوال كونه قادرا فالنفي يتفرّع عن الإثبات .

١) ف : – بقدرة .   ٢) ف : كونه .   ٣) ي : ان .

فأمّا قولنا إنّا نعلم تأتّي الفعل من أحدنا وتعذّره على غيره فهو حكم هذه الصفة فغير ممتنع أن نعلم تأتّي الفعل ووقوعه بحسب أحوالنا ضرورة ، ثمّ نستدل بذلك على أنّه يجب تعلّقه بنا وأنّ هذا التعلّق ليس يثبت لمجرّد ذواتنا بل يجب أن تكون هناك صفة مخصوصة ، فصار ذلك لا يقدح فيما منعنا عنه ولم يصح اعتراضهم علينا بذلك .

ثمّ إنه ختم الباب بأن تكليف ما لا يطاق لا يجوز أن ينقسم في باب القبح وإن كان تكليف ما يطاق ينقسم في الحسن ، وشبّه ذلك بالصدق والكذب . وقد تقدّم بيان ذلك والتنبيه على العلّة فيه ، فلا معنى لإعادته .

يتلوه إن شاء الله الكلام في البدل .

والحمد لله حق حمده وصلواته على نبيّه محمد وآله وسلم تسليما[1] .

١) ف : – يتلوه ... تسليما .

الحادي عشر[1] من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع[2] الشيخ أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله

١) ف : جزء حادي عشر الحادي عشر.　　٢) ي‌ق : وهو من جمع

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في البدل

اعلم أنّه ذكر في هذا الفصل ما دعاهم الى الاعتصام بالبدل . ثمّ بيّن أن ذلك لا يُنجّيهم من الإلزام الذي نوجّهه عليهم . ثمّ بيّن ما يصح فيه البدل وما لا يصح . وأخّر الكلام في إفساد هذه المقالة الى باب بعده .

فأمّا الذي دعاهم الى ذلك فهو الدليل الذي أوردناه عليهم[1] من أن القدرة لو كانت مع الفعل لكان الكافر مكلّفا بما لا يطاق ورددنا حاله الى حال العاجز . فكان أحد ما راموا به الفرق بينهما أن قالوا : يجوز منه الإيمان دون العاجز . فقيل لهم : أيجوز منه في حال وجود الكفر أن يفعل الإيمان ؟ فلم يمكنهم القول بتجويز ذلك على الإطلاق ، لأن ذلك كان يُلزمهم تجويز الجمع بين الضدّين . فقالوا : يجوز منه الإيمان بدلا من الكفر بأن لا يكون كان وبأن يكون الإيمان بدلا منه . فأجازوا دخول البدل في الحاصل الثابت ، وهذا لا يُتصوّر على ما نبيّنه من بعد . واذا لم يصح دخول البدل في الموجود فكأنّهم قد أجازوا منه الكفر في حال الإيمان على الجمع وهذا مُحال .

فصار محصول قولهم في هذا الباب أن نزّلوا جواز كونه قادرا على الإيمان في حسن تكليفه منزلة إثبات كونه قادرا ، وهذا ممّا لا يخفى فسادُه . وإمّا أن يجوّزوا الكفر والإيمان في حالة واحدة فيؤدّي الى اجتماع الضدّين ، وإمّا أن يجوّزوا البدل من الشيء

١) ف : – عليهم .

الحاصل فيكونوا مجوّزين لوجود الشيء وعدمه في حالة واحدة ، وإمّا أن يجوّزوا تكليف ما لا يطاق . فقد تبيّن أن مذهبهم متردّد في وجوه الفساد . وقد تبيّن[1] أن الشبهة لا مدخل لها في تجويز البدل من الأمر الحاصل ، ولكن شيوخنا بيّنوا أصل الكلام في ذلك ليسقط كثير مما يوردونه من المعارضات والشبه .

ثمّ بيّن ما يجوز دخول البدل فيه وما لا يجوز . فالذي يصح أن يدخله البدل هو ما كان منتظَرا مستقبلا غير حاصل ولا ثابت. وانما كان كذلك لأنّا نقول في هذين الفعلين إن أحدهما يجوز وجوده بدلا من الآخر فنجعل عدم أحدهما شرطا في وجود صاحبه . ومعلوم أن الشرط لا يصح الاّ في أمر مستقبل ، لأن تقديره أنّه إن كان كان المشروط وإن لم يكن لم يكن المشروط ، وهذا لا يكون الاّ في المنتظَر . والبدل قد حلّ هذا المحلّ لأن تقدير هذين الفعلين أنّه إن كان أحدهما لم يكن الآخر وإن لم يكن جاز كونه . فلهذا يجري في الكتب أن البدل يتضمّن معنى الشرط . ولهذا لا يجوز دخول البدل الاّ فيما يمتنع اجتماعه فلا يثبت البدل عندنا الاّ في الضدّين او ما يجري مجراهما . فأمّا ما يصح اجتماعه فلا يدخله البدل .

فلهذه الطريقة استوى البدل والشرط في أن لا يصح دخولها في الماضي والمتقضّي لأنّه لا يُنتظر بواحد منهما حال استقبال وانتظار . ويبيّن ذلك أنّا اذا علّقنا البدل بالقادر فقلنا : يجوز أن يفعل هذا بدلا من ذاك او[2] ذاك بدلا من هذا ، فانما يُرجع به الى حاله في كونه قادرا ولا يصح في القدرة الاّ أن تكون قبل الفعل. فينبغي أن يصح منه كِلا الأمرين قبل وجود واحد منهما . فأمّا عند وجود أحدهما فقد زال تعلّق القادر به .

فإن قيل : فقد يجري في كلامكم ذكر البدل في الأمر الحاصل ، فكيف يصح إنكاركم لِما قلناه ؟ وعلى هذا قلتم في الجوهر إنه يجوز كونه متحرّكا بدلا من كونه ساكنا مع ثبات أحد الوصفين فيه . وكذلك فيما عدا هذا من الصفات التي تُستحقّ لمعانٍ ومن الأحكام التي ترجع الى الأفعال ، من نحو كونه ظلما او كون الكلام أمرا وخبرا .

١) ي : بين .   ٢) ف : و .

قيل له : إنّا في كل ذلك نذكر البدل على طريقة من تقدير العدم فنقول : يجوز في الجوهر أن يوجده الفاعل فيجعله متحرّكا ويجوز بدلا منه أن يجعله ساكنا ، واذا حصل متحرّكا فإنّه يجوز أن يتحرّك في الثاني يمنة ويصح أن يتحرّك في غيرها من الجهات . فصرنا في هذا الفصل وفيما شابهه انما نجوّز حصول كلّ واحدة من الصفتين او الحكمين قبل الحصول . فاذا حصل بعضها أجزنا البدل في صفتين أُخريين لم تحصل واحدة منهما . وكذلك القول في أحكام الأفعال التي تتبع وجوها تقع عليها . فصار ذلك كما يجري في كلام ذكر البدل في المتقضّي ، وإن كان لا إشكال أن البدل فيه في حال تقضّيه لا يصح . وانما نذكر ذلك على طريقة من التقدير إن لو لم يكن موجودا بل كان منتظرا . فبطل ما ظنّه السائل . وثبت أن البدل لا يدخل في الحاصل الموجود .

ثمّ بيّن أن القوم لمّا أُلزموا على قولهم بتجويز البدل من بعض الأمور الحاصلة أن يجوّزوه من كل أمر ثابت حاصل فألزموهم[1] تجويز البدل في كونه تعالى عالما وقادرا بأن لا يكون كان عالما ويكون جاهلا بدلا من ذلك . فحكى عنهم أنّهم اضطربوا عند هذا الإلزام ، فامتنع بعضهم وإن لم يجد الى الفرق سبيلا ، وأجاز بعضهم دخول البدل في كونه تعالى عالما لمّا لم يجد فرقا بين الأمرين . وكان الذي يسوّغ لهم ذلك تجويزهم البدل في المعلوم الذي علم الله أنه لا يكون . وقد ثبت أن كونه عالما يتعلّق بالمعلوم . فاذا جوّزوا دخول البدل في هذا المعلوم لزمهم تجويز البدل في كونه تعالى[2] عالما ، فقالوا إنّه لو وجد لخرج من أن يكون عالما بأنّه لا يكون ولصار عالما بوجوده وهذا تصريحٌ بتجويز البدل في كونه تعالى عالما وقدحٌ ظاهر في إخراج هذه الصفة من أن تكون للذات .

ومتى قيل لنا[3] : فما قولكم فيما علم الله تعالى أنه لا يكون؟ لو كان كيف كان يكون حاله في كونه عالما ؟ فجوابنا عن ذلك يجري على الطريقتين اللتين قدّمناهما في جواب قول من يقول : لو وقع الظلم من الله تعالى كيف كان يكون حاله في كونه عالما غنيّا؟ فلا وجه لإعادة ذلك .

١) كذا. ولعل الصواب : فأُلزموا ، او : فألزمهم .   ٢) ف : – تعالى .   ٣) ي : – لنا .

وقد قال رحمه الله في هذا الفصل إنّا انما نكلّم في البدل مَن يتحرّز من القول بتجويز ما لا يطاق . فأمّا مَن لا يبالي بارتكاب ما يلزم فلا وجه للكلام معه . ومن عظيم ما ارتكبوه تجويز البدل في صفات الله تعالى . فاذا انتهى الكلام الى ذلك لم يكن للكلام في الاستطاعة معنى .

ثمّ سأل نفسه فقال : أتجعلون الدلالة على أن القدرة قدرة على الضدّين أنّها لو لم تكن كذلك لقبح التكليف من جهة الله تعالى ، او تستدلّون بغير ذلك ؟

والجواب أنّا نورد هذه الطريقة لنبيّن أنّه يلزمهم أن يضيفوا الى الله تعالى ما لا تصح إضافته اليه من تكليف ما لا يطاق. والاّ فما هو دليل على ذلك قد تقدّم القول فيه. وما لم نعلم حال القادر وحال القدرة لم يصح أن نتكلّم فيما يضاف الى الله تعالى وما لا يضاف اليه وما يصح ورود الأمر به وما لا يصح . والذي يبيّن أن ذلك إلزام أنّه مهما اتّفق من واحد منهم ارتكاب تكليف ما لا يطاق وتكليف العاجز احتجنا أن نعدل معه[1] الى وجه آخر . فصار ذلك على التحقيق انما يجوز إيراده على مَن يمتنع من تكليف ما لا يطاق ومن تكليف العاجز ويروم الفرق بين الموضعين او يعتصم بذكر البدل .

واذا أردنا الاستدلال بمثل هذه الطريقة من الشاهد فهو ممكن من دون البناء على ما يجوز وروده من الله تعالى من التكاليف وما لا يجوز ، بأن نقول : لو كان الأمر على ما قالوه من تعلّق القدرة بأحد الضدّين للزم أن لا يحسن في الشاهد أمر ولا نهي ولا مدح ولا ذمّ ، وذلك لأن مَن نأمره بالخير وننهاه عن الشرّ إن كانت فيه قدرة لا تصلح الاّ لأحد الفعلين فأمره بالآخر او نهيه عنه يقبح . وكذلك فمن لم[2] يقدر على الحسن والقبيح لم يجز مدحه على أحدهما وذمّه على الآخر ، لأنّه يصير بمنزلة مَن لا يمكنه أن يفعل الاّ ذلك الشيء الواحد ويصير أنقص حالا من الملجأ الذي لا بدّ من وقوع ما أُلجئ اليه .

١) ف : منه . ٢) ي ف : فما .

فكما لا تكليف هناك ولا ما يتبع التكليف من الأحكام ، فيجب مثله في القادر على مذهب القوم . بل يجب أن يكون بمنزلة المرميّ من شاهق في أن لا يصح منه الوقوف .

وهذه طريقتنا في إبطال مذهب الثنوية حيث زعموا أن القادر على الخير يقع ذلك منه طباعا ولا يقدر على خلافه وكذلك القادر على الشرّ . ومن ها هنا ضارعنا بينهم وبين الثنوية بل اذا نظرنا عرفنا أنّهم أشدّ تحقّقا بهذه الطريقة من الثنوية ، لأن عندهم أن مع وجود[1] القدرة الموجبة لا يصح الاّ أن يقع ذلك الفعل الواحد فقط ، والثنوي قد يجوّز فيما كان ممتزجا من النور والظلمة أن يقع منه الخير والشرّ بتغيّر حال هذا الطبع . فقد عرفتَ أن مذهب المجبرة في إبطال الأمر والنهي والمدح والذمّ أعظم من مذهب الثنوية من حيث لم يجوّزوا في الكافر وقد وُجدت فيه قدرة الكفر أن يتغيّر في القدرة على الإيمان ولا فيمَن كانت فيه قدرة الإيمان أن يتغيّر فيقدر على الكفر.

ثمّ ألزمهم في الكتاب على قولهم بالبدل حُسن تكليف العاجز فقال : اذا أجزتم حسن تكليف الكافر وإن لم تكن فيه قدرة على الإيمان بتجويز دخول البدل في القدرتين ، فجوّزوا حسن تكليف العاجز لتجويز دخول البدل في القدرة والعجز فيُقال : يحسن تكليف العاجز الإيمان بأن لا يكون كان العجز وبأن تكون قدرة الإيمان بدلا منه . ولا يمكنهم الفرق بين الموضعين الاّ بما يجري مجرى العبارات التي تقدّم ذكرها .

١) ف : — وجود .

باب في بيان ما يُلزَمون على القول بالبدل.

قد جمع في[1] هذا الباب الوجوه التي تلزم القوم على القول بالبدل من الموجود.

فبدأ بأن قال: اذا كان هذا الكافر يجوز منه الإيمان في حال وجود الكفر، وكنّا قد عرفنا أن الموجود الحاصل لا يجوز فيه البدل، فليس الاّ أن يوصف بتجويز الجمع بينهما على تضادّهما، وهذا مُحال.

وألزم ايضا أن يجب كون الكفر موجودا معدوما. وبيان ذلك ما تقرّر أن الضدّ يمنع من وجود ضدّه، وجواز وجود أحد الضدّين يؤذن بزوال هذا الضدّ. فاذا وُصف عند وجود الكفر بالإيمان وجواز وجوده منه فمن حيث كان الكفر موجودا يجب أن يمتنع وجود الإيمان معه، ومن حيث يجوز وجود الإيمان يجب أن يمتنع وجود الكفر. وهذا يقتضي وجود الكفر وعدمه في حالة واحدة.

وألزمهم أنّه اذا جاز البدل من بعض الأشياء الحاصلة فلا فصل بين بعض ذلك وبين بعض. فيلزم من ذلك تجويز البدل في كون القديم قديما بأن لا يكون كان قديما وبأن يكون مُحدَثا بدلا من كونه قديما. وكذلك في المحدث بأن يقال: يجوز أن لا يكون محدثا بأن يكون كان[2] قديما. ومتى قيل: انما يجوز ذلك فيما يتجدّد وجوده دون ما يستمرّ، فذلك باطل لأن المستحيل من الأحكام لا يفترق بين التجدُّد والاستمرار. ألا ترى أن كون العالم عالما لمّا استحال أن يُضامّه الجهل لم تفترق الحال بين أن يكون كونه

١) ي: — في. ٢) ف: — كان.

عالما مستمرّا او متجدّدا؟ فكذلك إن كان ما استمرّ وجوده يستحيل فيه البدل فكذلك ما كان متجدّد الوجود بعد استوائهما في حصول الوجود لهما.

ومتى قيل: إنّ القديم يُرجع به الى وجوده فيما مضى والبدل على الماضي لا يصح، قلنا: ما أوجب أن البدل لا يصح في الماضي هو الذي يوجب أن لا يصح في الحاصل على ما نذكره من بعد. فإنّ أحد ما ألزمناهم هو تجويز البدل من الماضي.

ومما ألزمهم هو[1] أنّه لو جاز الإيمان في حال الكفر لم يكن من حصوله ما يؤمن، لأن كل أمر مُجوَّز[2] فلا أمان من حصوله، حتى يلزمهم فيما جوّزوه من الإيمان في حال الكفر أن يحصل على الحدّ الذي جوّزوه وأن نصدّق مَن أخبر عن جامع بينهما ولا نجهّله.

ومتى قالوا: إن تضادّهما يمنع من اجتماعهما، قلنا: إنّ التضادّ اذا منع من الاجتماع منع من تجويز الاجتماع، لمّا قد عرفنا أن حكم الضدّين أن لا يجتمعا وأن لا يصح وصفهما بجواز الاجتماع. فهلاّ اذا كانا ضدّين أن يمتنع القوم من هذا الوصف فيهما؟

وألزمهم تجويز البدل من الماضي على الشرط الذي قالوه بأن لا يكون كان ماضيا، حتى يجوز أن يرد من الله تعالى التكليف على هذا الحدّ فيؤمن الكافر بإيمان قد تقضّى ومضى على الشرط الذي قالوه. ولا شبهة في فساد ذلك ولم يبلغوا الى ارتكابه. وانما جمعنا بين الأمرين من حيث أن الماضي قد كان له حال وجود استقرّ فيه كما قد استقرّ الوجود على هذا الحاصل، فإن جاز البدل في أحدهما جاز في الآخر. ولأن الماضي ليس له حال يُنتظر حصوله فيه كما أن الموجود عند وجوده هو بهذه الصفة، فكيف قصر القوم حسن التكليف على طريقة البدل بأحد الموضعين دون الآخر؟

١) ف: — هو. ٢) ف: يجوز.

وألزمهم تجويز البدل في كل أمر واجب ثابت ، حتى يجوّزوه في جميع صفات الله تعالى الواجبة وفي جميع صفات الأجناس الواجبة لها ، حتى يقولوا إنّه يجوز البدل في كونه عالما وقادرا وحيّا بأن لا يكون كان بهذه الأوصاف وبأن يكون على أضدادها بدلا منها . وكذلك يجوز في الجوهر البدل في كونه متحيزا بعد حصول التحيز له بأن لا يكون كان متحيزا وبأن يكون على خلافه . وأن يصح في الضدّين أن يجتمعا بأن لا يكونا ضدّين وبأن يكونا على خلاف ذلك مع وجود كل واحد منهما .

وعلى هذه الطريقة يلزمهم أن لا يستحقّ تعالى الشكر والعبادة بأن لا يكون ما فعله نعمة وإحسانا وبأن يكون إساءة وإضرارا . وهكذا الحال في صدق الرسول صلّى الله عليه مع قيام المعجزات على البدل الذي قالوه ، حتى لا يكون صادقا وأن يكون كاذبا بدلا من ذلك . ثمّ كذلك القول في كل أمر حاصل ، ولا وجه لحصره .

ومما أورده عليهم أن قال لهم : إنكم انما جوّزتم الإيمان من الكافر بشرط قد زال فاذا تعلّق التجويز به فيجب أن يرتفع التجويز بارتفاعه . بيان ذلك أنّهم قالوا : يجوز منه الإيمان بأن لا يكون كان الكفر وبأن يكون الإيمان بدلا منه ، ويجوز أن يكون قادرا على الإيمان بأن لا تكون قدرة الكفر وبأن تكون قدرة الإيمان بدلا منها ، وكذلك القول في الإرادتين الموجبتين ، ليحترزوا بهذا الكلام عن أن يكون جامعا بين الكفر والإيمان أو موصوفا بالقدرة عليهما . فاذا كنّا نعلم أنّه قد كان الكفر وقدرته وإرادته فقد بطل هذا التجويز ، وصارت منزلته منزلة قول مَن يقول : يجوز أن يبعث الله تعالى رسولا آخر بعد نبيّنا صلّى الله عليه بأن لا يكون قد أخبر أنّه آخر الأنبياء ، لأنّا نعلم أنّه الآن وقد أخبر بأنّه آخر الأنبياء يرتفع هذا التجويز . فكذلك يجب فيما قالوه .

فهذه الوجوه مما يُفسد قولهم بالبدل . ثم بيّن أن قولهم بالمخلوق والاستطاعة طرّق عليهم جهالات لا يمكن اعتقادها . لأنّهم لمّا ضاق بهم الكلام في المخلوق التجؤوا الى الكسب الذي لا يُعقل . ولمّا كُلّموا في الاستطاعة ، وكان عندهم أن الإلزام والأمر تبعا

لها[1] في أنّها يوجدان مع الفعل كحال القدرة فقيل لهم : فكأنّ هذا الكافر قد كُلّف ما لا يُطيقه من الإيمان الذي لا يقدر عليه ، او كلّف الجمع بين الكفر والإيمان من حيث أن الكفر موجود في حالة قد أُمر بالإيمان ، فاعتصموا بالبدل من الموجود الحاصل وجوّزوا النهي عن الحاصل الموجود وجوّزوا[2] الأمر بما ليس بحاصل على طريق البدل عن الحاصل . وهذا ممتنع في التكليف بل لا يقدر عليه أحد من القادرين ، لأنّه كما يتعذّر على أحدنا في حال الكفر أن يفعل الإيمان بدلا منه وهو موجود يمتنع فيه تعالى ايضا بأن يخلق الإيمان في الكافر في حال كفره بدلا من هذا الحاصل . فقد تبيّن لك فساد مقالتهم .

١) ي : لهما . ٢) ي ف : جواز .

باب في ذكر جُمَل من شُبَهِهم وحلّها.

أورد في هذا الباب ما يتعلّقون به في جواز البدل من الموجود وما يتعلّقون به من المعارضات التي يرومون بها التسوية بين تكليف الكافر على ما أصّلوه وبين تكليف مَن يُعلَم من حاله أنّه[1] يكفر . وأورد ما يتعلّقون به من العبارات التي لا محصول لها.

فالذي سأل نفسه أوّلا أنّه اذا جاز دخول البدل في المستقبل من الأفعال وفيما يوجد في الثاني فهلاّ جاز دخول البدل في الحاصل الثابت؟ وجمعوا على زعمهم بينهما بأنّهما جميعا متعلّقان بالقادر والفاعل. وهذا خطأ، لأنّا انما جوّزنا البدل فيما يُستقبل ويُنتظر من حيث لم تكن لواحد منها صفة الوجود . فجوّزنا في القادر أن يفعل هذا دون ذاك او ذاك دون هذا ، ولن يتمّ ذلك الاّ والوجود ما حصل لواحد منها . فكيف يشبه ذلك ما قد استقرّ له الوجود ؟ والذي جمعوا به بين الأمرين غير مُسلَّم ، لأنّه انما يتعلّق هذا الفعل بالقادر قبل وجوده ، فأمّا عند الوجود فقد زال تعلّقه به . ولو جاز أن يقال ذلك مع زوال التعلّق بالقادر لجاز البدل من الماضي لأنّه قد كان له حال تعلّق بالقادر.

فإن قالوا : كيف يزول تعلّق بالقادر مع أن حكمه فيما يتّصل باستحقاق المدح والذمّ انما يثبت عند الوجود ؟

قيل له : هذا[2] الحكم يثبت فيه لمّا كُشف عن تعلّقه به قبل حال الوجود على وجه أمكنه التحرّز منه ، فليس في ذلك ما يقتضي تعلّقه به في حال الوجود اذا[3] كان المرجع

١) ف : — انه . ٢) ف : ان هذا . ٣) ي : واذا .

بذلك الى تعلّق الفعل بفاعله . فإنّ الذي أورده السائل هو ما يستحقه الفاعل على فعله ، ولن يثبت هذا الاستحقاق الاّ عند الوجود ، بدلالة أنّه إن كان قبيحا فلا بدّ من وقوعه على وجه وكذلك إن كان واجبا فصار ذلك تابعا لحال الحدوث . فلا يُشبه ما نقوله في طريقة البدل اذا كان المرجع به الى جواز أن يفعل القادر كل واحد من الأمرين بدلا من صاحبه .

ثمّ بيّن تحقيق هذه الجملة فقال : اذا كان أحد الفعلين موجودا نحو القعود او القيام لم يصح أن يوصف عند وجوده بوجود الآخر معه ، لأنّ ذلك يزيل التضادّ بينهما . فأمّا اذا كانا معدومين فلا تضادّ ، فيصح منه أن يُؤثر أحدهما على الآخر ولا يكون القيام بأولى من القعود. ولا يصح منه الجمع بينهما من بعد . ولا يمكن القول باستحالة وجود كل واحد منهما ، لأن ذلك يقدح في كون القادر قادرا على الضدّين . فليس الاّ أن يصح منه أن يفعل أحدهما بدلا من الآخر ، وذلك يؤذن بطريقة الاستقبال . فبطل تشبيههم الموجود بالمنتظر .

فإن قالوا : فلا بدّ اذا كان مكلّفا أن يجوز منه الإيمان ، وهذا هو البدل من الموجود . وكذلك فانّه تارك للإيمان في حال الكفر ، ولن يترك القادر الاّ ما يجوز منه .

قيل له : إنّا نصفه بجواز الإيمان منه وجواز الكفر قبل وجود كل واحد منهما . فاذا وُجد الكفر نصفه بجواز الإيمان منه في الحالة الثانية دون أن ينضمّ[1] الإيمان الى الكفر . وكذلك اذا ترك الإيمان يجوز منه في الثاني أن يفعل لا في الحال ، والاّ أدّى الى اجتماع الترك والمتروك. على أنّا قد بيّنّا أنّه لا يستقيم الجواز على مذهبهم. ووصفُهم له بالترك أبعد لأنّه انما يترك القادر ما يجوز أن يفعله وتثبت له القدرة عليه ، فلهذا لا يقال : إنّ[2] أحدنا ترك الجمع بين الضدّين. فاذا كان عندهم أن الكافر لا قدرة له على الإيمان فكيف يوصف بأنّه تارك للإيمان؟

١) ي : يضم . ٢) ف : — ان .

فإن قالوا : الإيمان متصوَّر منه وموهوم فيه في حال الكفر وبنيته محتملة، فيجب أن يكون مُجوَّزا في حال الكفر .

قيل له : إنّ التصوُّر والتوهُّم يُرجع بهما الى الظنّ . ولسنا نظنّ منه الإيمان في حال الكفر وانما نتصوّر صحّة إيجاده له في الحالة الثانية ، فاجعلوها حالة الجواز . وقد بيّنّا ما في لفظة التوهّم وأن ذلك لا ينجّيهم من تكليف ما لا يطاق ، وبيّنّا أن مع العلم لا حكم للظنّ والوهم . فأمّا احتمال البنية فانما يؤثّر في صحّة وجود القدرة التي بها يختار الإيمان في الثاني ، فلا فائدة لهم في حسن هذا التكليف . ولولا ما ذكرناه للزم جواز التكليف بالماضي على وجه البدل للعلّة التي قالوها ، وللزم جواز تكليف العاجز للأوصاف التي ذكروها على ما قدّمنا القول فيه . وعلى أنّه لو قيل لهم : ليس تحتمل بنية الكافر الإيمان ولا قدرتَه مع وجود الكفر وقدرةِ الكفر لِما بين هذه الأشياء من التضادّ ، لصحّ . وكذلك القول في وصفهم له بالتوهّم والتصوّر. فقد عرفتَ أنّه لا فائدة في هذا الضرب من الانفصال .

ومن جملة ما يوردونه لتصحيح مذهبهم[1] في التكليف وفي البدل أنّه اذا جاز أن يأمره الله تعالى بالإيمان مع علمه بأنّه لا يختاره ولا يقع منه ذلك بل لا تصح القدرة على خلاف المعلوم ، فيجب أن يحسن منه ايضا تكليفه الإيمان في حال الكفر وإن لم تكن له قدرة عليه . ويجوز ايضا أن يكلّفه في حال الكفر أن[2] يأتي بالإيمان وإن امتنع الجمع بينهما كما امتنع أن يقع منه خلاف ما علم . واذا جاز لكم أن تتصوّروا دخول البدل في المعلوم فكذلك يجوز دخوله في الموجود .

والأصل في ذلك أن مَن سألوا عنه ممّن يُعلَم من حاله أنّه لا يؤمن بل يقع منه الكفر فعندنا أن قدرته على الإيمان ثابتة . وقد تقدّم القول في جواز القدرة على خلاف المعلوم ، وبيّنّا ذلك بكونه تعالى قادرا على خلاف ما علمه . فاذا كان كذلك لم يكن هذا الذي قلناه من تكليف ما لا يطاق بسبيل .

١) ف : قولهم .   ٢) ف : بأن .

يبيّن ذلك أن العلم من شأنه أن يتبعَ المعلوم لا أن يكون المعلوم تابعا له. ألا ترى أن العلم لو أثّر في وقوع المعلوم لم يكن ليجب في أفعالنا أن نعتبر في وقوعها الدواعي والقصود بل كان علم العالم بأنّها تقع مؤثّرا في وقوعها؟ وكان يجب إن كان العلم هو الذي يؤثّر في وقوع المعلوم أن يُذَمّ أحدنا لا على أنّه فعل القبيح ولكن للعلم الحاصل بأنّه فاعله. وايضا فلو أثّر العلم في المعلوم لم تفترق الحال بين بعض المعلومات وبين بعض فكان يجب فيما عليه القديم في ذاته أن يكون انما حصل كذلك بالعلم. وكذلك القول في سائر ما يجب للأجناس من صفاتها. وكان يجب أن يكون علمنا بما يفعله الله تعالى في الدنيا من وجوه الإحسان وفي الآخرة من أبواب الجزاء هو المؤثّر في وقوع ذلك، فكان يزول ما يستحقّه تعالى من الشكر والعبادة. ويبيّن ذلك أن العلم انما يكون علما لتعلّقه بالمعلوم على ما هو به، فلو صار المعلوم على ما هو به بالعلم لتعلّق كل واحد من الأمرين بصاحبه.

فاذا تقرّر ما قلناه وثبت أن العلم لا تأثير له في المعلوم وكنّا قد عرفنا أن هذا القادر لا بدّ من قدرته على الإيمان وعلى الكفر ، فينبغي أن لا يؤثّر في قدرته عليهما علمُ العالم بأنّه يختار أحدَهما دون صاحبه . واذا ثبت قادرا على الإيمان فينبغي أن يحسن منه تعالى تكليفه بذلك وإن كان قد علم أنّه لا يفعله، على ما نذكره من بعد في تكليف مَن المعلوم من حاله أنّه يكفر.

فعلى كل حال ليس بين ما قالوه في تكليف مَن لا يقدر على الإيمان وبين ما قلناه تشبيه ولا فيما قلناه مُحيل للإيمان . والقوم قد قالوا بتكليف المستحيل لأن مع عدم القدرة يستحيل الإيمان ، وكذلك فمع وجود الكفر يستحيل الجمع بينه وبين الإيمان ، فبان الفرق بين الموضعين .

وقولهم بأنّه اذا جاز البدل من المعلوم فينبغي أن يجوز من الموجود قد[1] تقدّم إفسادُه ، لأن الذي يجوز فيه البدل من المعلوم ما كان معدوما دون أن يكون موجودا ، وبيّنّا الفرق بينهما .

١) ي : وقد .

فإن قالوا : فلوكان الإيمان ممّن قد عُلِم من حاله الكفرُ جائزا لصح وقوعه ، ولو وقع لقدح في كونه تعالى عالما لذاته بأنّه لا يقع الايمان . فجروا في هذا السؤال على مثل ما قاله النظّام في إحالة القدرة على الظلم حيث قال : لو قدر تعالى على الظلم لكان يجوز أن يفعله فيخرج بذلك من كونه عالما غنيا وهُما مستحقّان فيه تعالى للذات .

وجوابنا للقوم كجوابنا له ، لأنّا نقول : لو وجد الايمان الذي علم الله تعالى[1] أنّه لا يوجد لكان يثبت له حكم الإيمان من استحقاق المدح والثواب به ، كما نقوله[2] في الظلم لو قدّرناه موجودا منه تعالى لكان يثبت له حكم الظلم من استحقاق فاعله الذمّ . ثمّ اذا سُئلنا عن حال العالم الذي هو القديم جل وعز جرينا في الجواب على الطريقتين اللتين تقدّم ذكرهما . فلا نقول على الإطلاق إنّه تعالى يصير عالما بوجود هذا الإيمان مع أن المعلوم كان أنّه لا يوجد . وقد تقدّم في ذلك ما يغني عن الإعادة . فلا تعلّق لهم بهذا الكلام ولا يمكنهم أن يدّعوا علينا أنّا بتجويز وقوع ذلك من الكافر نجوّز التجهيل فيه تعالى .

فإن قالوا : فاذا عُرِّف المكلّف أنه لا يؤمن فهل تجوّزون وقوع الإيمان منه ؟ وكيف لا يصير هذا التعريف منعا له من الإيمان ؟ لأنّ استحالة وقوع الايمان منه مع علمه بأنّه لا يؤمن بمنزلة استحالة الإيمان منه في حال الكفر او عند عدم القدرة عليه .

قيل له : إنّ حال علمه في أن لا يؤثّر في المعلوم كحال علم غيره . فاذا لم يمنع علم غيره من جواز الإيمان منه فكذلك علم نفسه .

ومتى زيد على ذلك فقيل لنا : لو وقع منه الإيمان الذي قد علم هو من حال نفسه أنه لا يختاره كيف كان يكون[3] حال علمه ؟ فالجواب ايضا ما تقدّم . وإن كان قد حكى في الكتاب عن أبي هاشم أنه قال في جواب ذلك إنّه لا يمتنع أن تتغيّر حال ذلك العلم فيخرج من كونه علما ويصير اعتقادا ليس بعلم . وانما بنى أبو هاشم ذلك على أصله في

١) ي : – الله تعالى. ٢) ف : نقول مثله. ٣) ف : – يكون.

جواز البقاء على العلوم وفي جواز تغيّر حالها عند البقاء ، على مثل ما نقوله في علم الجملة أنّه يصح أن يصير علم تفصيل عند انضمام غيره اليه ، وكما نقوله في نظائر ذلك . ولكن الصحيح عندنا ان الاعتقادات كلّها لا يصح البقاء عليها . ولو صح البقاء عليها ايضا لكان لا يجوز أن تنقلب في حال البقاء عمّا كانت[1] عليه في حال الحدوث فيجب أن يكون الصحيح في الجواب ما قدّمنا .

ويجب أن يكون حكم الخبر الصدق عن[2] أنّه لا يؤمن حكم العلم اذا جوّزنا وقوع خلافه في أن الجواب عن سؤال السائل عن حال الخبر : هل[3] يبقى صدقا او يصير كذبا؟ يجري على الطريقتين اللتين قدّمناهما .

فإن قيل : إنّا نريكم ما هو أظهر من هذا في الاستحالة، وهو أن المكلّف قد يثبت[4] فيه الإخبار عن أنّه لا يؤمن فيؤمن بالتصديق في هذا الخبر حتى يعلم أنّه لا يؤمن ويكلَّف مع ذلك الإيمان ، فيكون متردّدا بين أن يكلَّف العلم بنبوّة النبي صلّى الله عليه ويكلَّف مع ذلك العلم بأنّه لا يؤمن به ، على ما ثبت من حال أبي لهب لأنّه قد أُخبر عن أنّه[5] سَيَصْلَى نارا ذات لهب وانّه يموت على الكفر فكلف العلم بأنّه لا يؤمن وكلف أن يعلم نبوّته صلّى الله عليه، وهذا ممتنع أن يجمع بينهما .

قيل له : إن على طريقة مَن يرى أنّ هذا الخبر ليس على القطع بل هو مشروط يظهر الجواب لأنّه يصير مكلّفا بأن يعلم أنّه يَصْلَى نار جهنم إن مات على كفره وليس هو خبرا عن أنّه يصْلاها لا محالة. فلا يمتنع أن يؤمن بالعلم بنبوّة النبي صلّى الله عليه وبأن يعلم أنّه إن لم يؤمن به صَلِيَ نار جهنم . فأمّا مَن حمل الخبر على القطع فإنّه يقول : ليس بين هذين الاعتقادين تنافٍ ولا تضادّ ، لأن التضادّ في الاعتقادات انما يثبت متى كان المتعلّق واحدا . وأحد اعتقاديه يتعلّق بحال النبي صلّى الله عليه في صدقه في دعوى النبوّة ، والآخر يتعلّق بحال نفسه أنّه لا يصدّق بنبوّته صلّى الله عليه . فاذا تغاير المتعلّق زال التضادّ .

١) ي ف : كان. ٢) ف : على. ٣) ف : هو. ٤) ف: ثبت. ٥) ف : بانه.

وانما لا يقع منه هذان الاعتقادان لأن وقوعهما يقتضي لا محالة خروج أحدهما من كونه علما ، اذ من المُحال أن يكون عالما بأنّه لا يصدّق به ومع ذلك يكون مصدّقا به . ولأنه انما يعلم أنّه لا يؤمن سمعا ، والاّ فالعقل لا يدلّ على ذلك . ولا يمكنه أن يعلم السمع الاّ بعد العلم بصدق ذلك[1] الرسول صلّى الله عليه . فلا يتأتّى تصوير كونه مكلّفا بالعلم بأنّه لا يؤمن بالرسول ابتداء لأن ذلك انما يتهيّأ له بعد تصديقه به ، واذا صدّق به لم يتهيّأ أن يعلم أنّه لا يؤمن به . فبطل هذا السؤال . ولم يشبه ما قالوه من كونه مكلّفا في حال الكفر بالايمان ، لأن هناك تضادّا ظاهرا بين الفعلين.

فهذا طريق القول في ذلك .

١) ف : — ذلك .

باب في ذكر فروع لما بيّناه من أن القدرة قدرة على الضدّين .

اعلم أنّه لمّا تقدّم القول في أن القدرة قدرة على الضدّين والأضداد أراد أن يبيّن تحقيق هذا الفصل . والأصل فيه أن كل مقدور فلا يجب أن يكون له ضدّ بعينه او ضدّ في جنسه على ما بيّناه من قبل ، بل يجوز أن يكون في أجناس المقدورات ما لا ضدّ له ، نحو ما نقوله في الاعتماد والتأليف والألم ونحو ما نقوله فيما يقدر تعالى عليه من الأجناس نحو الحياة والقدرة .

واذا تقرّر هذا الأصل فالذي يجب في المقدور اذا كان له جنس يضادّه ، نحو الأكوان والاعتقادات والإرادات وغيرها ، أن يكون القادر على هذا الجنس يقدر على جنس ضدّه . ولا يجب أن يقال « يقدر على ضدّه » مطلقا الاّ اذا أُريد به الجنس ، والاّ فقد يكون لهذا الشيء ضدّ[1] هو مقدور للغير دونه فاذا ذكرنا الجنس لم يعترضه هذا الكلام. ولا فرق بين أن يكون له جنس واحد يضادّه او أجناس كثيرة في وجوب قدرته على جميعها ، لأن ما أوجب كونه قادرا على جنس من أجناس أضداده يوجب كونه قادرا على سائر هذه الأجناس . ولا تختلف فيه حال القادرين أصلا لأن الطريقة فيهم وفي هذه الأجناس أجمع واحدة .

وانما يشذّ عن ذلك على ما قاله رحمه الله السهو ، لأن المتقدّمين من شيوخنا أثبتوه معنى يضادّ العلم ولم يجعلوا أحدنا قادرا على السهو وإن وجبت قدرته على العلم . ويختلف

١) ي : بضد .

كلام الشيخ أبي عبدالله في قدرتنا على السهو . فربّما قال إن العباد لا يقدرون عليه على مثل طريقة مَن تقدّم . وربّما قال : يقدرون عليه ، ولكن لا يقع لعدم الدواعي اليه . والصحيح على ما اختاره أبو إسحاق وقاضي القضاة أنّه ليس بمعنى وانما يرجع في السهو الى زوال العلم عن أحدنا بالأمور المعتادة مع بقاء العقل او بقاء بعض العلوم . فاذا كان الصحيح ذلك لم يخرج شيء من الأجناس عن القضية التي قدّمناها في أن القادر على الشيء وله جنس ضدّ يجب أن يقدر عليه ايضا . وهذا هو أحد الأدلة على أن السهو ليس بمعنى ، والآكان يجب اذا قدرنا على الاعتقاد أن نقدر عليه ايضا. فقد استقام ما أصّله في أوّل الباب .

ثمّ ألحق بالكلام في وجوب القدرة على الأضداد ما يتّصل بذلك من أحكام المنع . والأصل فيه أن شيوخنا لم يختلفوا في أن الممنوع من الشيء الواحد وله أضداد لا يكون ممنوعا من تلك الأضداد . وعلى هذا اذا امتنع على أحدنا الكون في مكان الجبل لم يمتنع عليه الكون في الجهات الأخر . وانما خلافهم في الممنوع من أضداد الشيء هل يجب أن يكون ممنوعا من ذلك الشيء ، كما قالوا في المحبوس في التنّور وما أشبه ذلك أنّه اذا امتنع عليه الكون في هذه الجهات فهل يكون ممنوعا من الكون في مكانه ايضا ام لا ؟ فالذي قاله أبو علي إنّه كما يصير ممنوعا من الكون في الجهات الأخر يصير ممنوعا من الكون في مكان نفسه .

والصحيح ما قاله أبو هاشم من أنّه لا يصير ممنوعا من ذلك وأن تجري حاله في هذا الواحد من حيث لم يعرض فيه ما يمتنع[1] حصوله معه مجرى المسئلة الأولى التي لم يختلفوا فيها ، لأنّه انما لم يكن الممنوع من الشيء الواحد ممنوعا من أضداد ذلك الشيء لمّا لم يكن في تلك الأضداد ما قد حصل في هذا الواحد . وهذه صورة الكون في مكان نفسه اذا مُنع[2] من التحرّك في الجهات الأخر . يبيّن ذلك أن المنع اذا كان المرجع به الى ما يضادّ الفعل فمعلوم أنّه ما حصل هناك ما يضادّ هذا الفعل ، فكيف صار ممنوعا منه ؟

١) ف : يمنع . ٢) ف : امتنع .

ثمّ ذكر رحمه الله أن المنع يفارق القدرة في التقدّم والمقارنة ، لأنّا نوجب في القدرة التقدّم ، والمنع اذا كان حكمه أن يضادّ ما هو منع منه فلا بدّ من المقارنة لتثبت المنافاة والممانعة . فأمّا العجز لو ثبت معنى لكان حكمه في التقدّم حكم القدرة . وفي المنع ايضا اختلاف بين الشيوخ. فإنّ أبا علي يُجريه مجرى القدرة في وجوب التقدّم ، ولكن الصحيح في ذلك قول أبي هاشم. وليس هذا موضع تقصّي الكلام في هذه المسائل .

ثمّ بيّن رحمه الله أن القضية التي ذكرناها في القدرة على أجناس الأضداد غير موقوفة على أفعال الجوارح دون أفعال القلوب بل يجب أن يتساوى الكل في القضية التي ذكرناها . فلذلك يجب اذا قدر على إرادة الشيء أن يقدر على كراهته . وكذلك القول في الاعتقادات والظّنون كما يجب مثله في أفعال الجوارح . فاذا كان الدليل قد وفق بين جميع ذلك فلا وجه للتفرقة .

فهذه فروع أحكام تعلّق القدرة بالضدّين على ما ذكره .

باب في ذكر أسئلتهم وحلّها.

ذكر في هذا الباب ما يتعلّق به مَن يمنع من كون القدرة متعلّقة بالضدّين.

فمنها قولهم : إنّها لو تعلّقت بهما لم تخلُ الحال في ذلك من وجوه ثلاثة . فإمّا أن يقعا بها ، وذلك فاسد لأن في ضمنه وجود الضدّين . او لا يصح وقوع واحد منهما بها ، وهذا يقدح في كون القادر قادرا عليهما . فلا بدّ من أن يقع أحدهما دون الآخر . ثمّ لا يختص هو بهذا الحكم دون صاحبه الاّ لمعنى من المعاني. وهذا يقتضي أن الفاعل يفعل بمعنى موجب ، وذلك لا يصح عندكم . فليس المخلص الاّ أن يقال إنّها تتعلّق بمقدور واحد وأن تجري حالها على مثل حال العلم والإرادة . وربّما شبّهوا ما قالوه بجواز كون الجوهر كائنا في كل واحدة من الجهتين أنّه اذا حصل كائنا في إحداهما فلا بدّ من أمر . فكذلك يجب مثله فيما قلتموه .

وأصل الجواب عن ذلك أن نقول : لا يجوز أن نتكلّم في أحكام القدرة بما ينقض طريق إثباتها . وقد بيّنّا من قبل أن الذي به تُثبت القادر والقدرة به تُثبت تعلّقها بالضدّين والأضداد . فاذا تقرّر هذا الأصل قلنا : اذا كان المتعلّق متضادّا وامتنع وجودهما فليس الاّ أن يوجد أحدهما دون الآخر .

ولا يُحتاج الى علّة لأن في تعليق ذلك بالعلّة إخراجا له عن طريقة الاختيار ، ومن شأن ما يتعلّق بالفاعل أن لا يدخله الإيجاب كما أن من شأن ما يتعلّق بالعلل أن لا تدخله طريقة الاختيار . وكل واحد من الأمرين أصل ينبغي أن يحافظ عليه . ويبيّن ما قلناه أن تلك العلّة التي يستند اليها كونه فاعلا لأحد الضدّين لا بدّ من أن يكون فعلا من الأفعال ، فلقائل أن يقول : فلِمَ صارت هي بالحدوث أولى من غيرها الاّ لعلّة أخرى ؟

وليس لأحد أن يقول : أليس عندكم أن المسبب يحدث لعلّة وهي السبب ، فقد أبطلتم هذا الكلام ؟ لأنّا لا نجعل السبب علّة في وقوع المسبب ، وكيف نقول ذلك وقد يصح مع وجوده أن يمنع مانع من المسبب ؟ فصار لا يدخل في طريقة تعلّق الفعل بفاعله باب الإيجاب والعلل .

ويبيّن ذلك أنّه اذا لم يصح في العلّة التي لأجلها يصير فاعلا لأحد الضدّين دون الآخر أن يكون حدوثها لعلّة أخرى فليس الاّ إضافتها الى القادر ، فكذلك يجب في نفس المقدور .

وانما ساغ لنا أن نقول إنّ أحدهما يحدث دون صاحبه لا لعلّة لأن تأثير القادر فيما يؤثّر فيه هو على طريق الصحّة ، وما يؤثّر في صحّة الفعل هو الذي يؤثّر في حصوله . فجاز أن يفعل أحدهما لكونه قادرا فقط ، وإن كان كونه قادرا يتعلّق بالآخر . يبيّن ذلك أنّه قد يصح مع كونه قادرا أن لا يقع منه واحد من الضدّين ويصح أن يوجد[1] أحدهما ويمتنع وجود الآخر ، فلم يجب مع ذلك أن يضاف وجود أحد الضدّين الى أكثر من كونه قادرا .

ولا يُشبه ذلك كون الجوهر كائنا في جهة من الجهات ، لأنّه لا يعرى من كونه كائنا في جهة مّا . فاذا وجب أن يكون في جهة من الجهات وكانت الجهات معه على سواء ، فلِمَ صار بحصوله في إحداهما[2] أحقّ من حصوله في الأخرى الاّ لأمر زائد على ما هو عليه ؟ وليس كذلك كونه قادرا لأنّه اذا جاز تعرّيه من الفعل أصلا فليس يمتنع أن يوجد شيء من أفعاله دون ما عداه فلا يُحتاج الى أمر زائد على كونه قادرا .

ويبيّن ذلك أن للجوهر بكونه كائنا في جهة صفةً فجاز أن تُطلب لها علّة . وليس كذلك حال القادر[3] لأنّه ليس يُرجع بكونه فاعلا الى أزيد من وجود ما قدر عليه . فإن كانت هناك صفة فهي للفعل الموجود دون الفاعل ، فثبت أن الذي قلناه لا يُشبه ما مثّلوا به .

١) ف : يصح وجود.   ٢) ي : أحدهما.   ٣) ف : الفاعل.

ويبيّن ذلك أنّه قد يفعل الفاعل ما لا ضدّ له أصلا ولا يحتاج في فعله له الى معنى زائد على كونه قادرا . فهلاّ جاز فيما له ضدّ أن يفعله دون ضدّه ولا يحتاج الى أمر زائد على كونه قادرا ؟ وبهذا يفارق كون الجوهر كائنا في جهة لأنّه لا بدّ من صحّة كونه على ضدّ هذه الصفة بأن ينتقل عنها الى غيرها ، فجاز أن يعلّل حصوله على أحد الوجهين دون الآخر بمعنى . فبطل تشبيه أحد الموضعين بالآخر .

على أنّا نقول لهم في أصل هذه الشبهة : أليس عندكم أن القديم تعالى قادر على الضدّين ، ومع ذلك فليس يجب أن يقع منه أحدهما لأمر موجب بل يكفي كونه قادرا ؟ فهلاّ جاز مثله في أحدنا ؟ فإن زعموا أن أحدهما انما يوجد لأمر موجب وهو كونه تعالى مريدا ، قلنا لهم : فاذا كان عندكم أن كونه قادرا ثابت فيما لم يزل وكذلك كونه مريدا فيجب وجود هذا الفعل لم يزل بحصول ما يصحّح وجوده وما يُوجب ، وفي ذلك قدم العالم .

وقد قال رحمه الله في الكتاب إن هذه الشبهة وما أشبهها هي التي أدّت قوما الى اعتقاد وجود الفعل لم يزل ، لمّا قالوا : إنّه لو تعلّق بالفاعل لم يكن بوجوده في وقت أولى من وقت ولا بوجود فعل أولى مما عداه . ولم يعلموا أن ما كان متعلّقا بالقادر فهو موقوف على اختياره ولا تدخله طريقة الايجاب . وأدّت آخرين الى المنع من قدرة أحدنا على الضدّين . وزعم آخرون أنّه لا بدّ فيه تعالى وفي غيره ممّن يوصف بالقدرة على الضدّين من أن يكون هناك أمر يُوجب أحد الفعلين وهو الإرادة او كون المريد مريدا ، فقدحوا بذلك في كونه قادرا على الأمرين وألحقوا الفاعل بطريقة العلل . هذا مع علمنا أنّه قد يجوز حصول الإرادة وأن يعرض ما يمنع من وجود الفعل المراد . فكيف نجعل للإرادة حكم الموجبات ؟ فبطل ما أوردوه في هذه الشبهة .

ومن جملة ما يتعلّقون به قولهم إنّ القدرة انما يصح تعلّقها بما يجوز دخوله في الوجود. قالوا : فاذا كنّا نعلم أنّه لا يصح دخول الضدّين في الوجود لم يصح تعلّقها بهما ، ولهذا لمّا تعلّقت بالمختلفين وبالمثلين صح وجودهما . فكذلك كان يجب في الضدّين .

والجواب أنّ تعلّقها بالضدّين هو كتعلّقها بالمختلفين ولكن الشرط في وجود أحدهما أن لا يضامّه الآخر ، لأمر يرجع الى أن اجتماعها في الوجود لا يصح لا لزوال تعلّق القدرة[1] بهما . وليس يعتبر تعلّق القدرة بما يوجد من المقدورات او لا يوجد . ولهذا يقدر أحدنا على الحركة ولكن الشرط حصول المحلّ ، ويقدر على العلم ولكن الشرط حصول بنية القلب . فصار وجود المقدور موقوفا على زوال الموانع ومن أقوى الموانع التضادّ ، ولأجل هذا اذا زال التضادّ على الحقيقة وثبت التضادّ في الجنس صح منه إيجادها وإن كانت القدرة واحدة . فيجب أن يكفي في تعلّقها بالضدّين صحّة وجود كل واحد منها على البدل .

ولولا أن الأمر على ما قلناه للزم أن لا يكون تعالى قادرا على الضدّين لأنهما لا يدخلان في الوجود من جهته لتضادّهما ، وللزم أن يكون مقدوره محصورا لأن ما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود ، وللزم أن لا يكون قادرا فيما لم يزل لامتناع وجود الفعل لم يزل .

فعرفت[2] بذلك أن القادر يقدر على إيجاد الفعل على الوجه الذي يصح وجوده عليه . والمختلفان قد يصح اجتماعها وكذلك المثلان يصح دخولها في الوجود وليس كذلك الضدّان . وعلى أنّه قد يمتنع اجتماع المختلفين على بعض الوجوه ولا يمنع ذلك من تعلّق القدرة بهما . ألا ترى أنّه يمتنع الجمع بين الافتراق والتأليف وبين العلم والموت وما أشبه ذلك ؟ فاذا ساغ أن تتعلّق القدرة بأمرين ولا يصح دخولها في الوجود على كل حال فهلاّ جاز في الضدّين مثله ؟ وانما كان يلزم ما قالوه لو جُعلت القدرة موجبة لمقدورها فكان يجب اذا امتنع وجود الضدّين يمتنع تعلّق القدرة بهما ، وذلك باطل .

وأحد ما أوردوه قولهم إنّ تضادّ الضدّين يوجب أن يكون ما يتعلّق بهما متضادّا ايضا . فكيف يصح في الشيء الواحد أن يتعلّق بالضدّين ، وهذا يقتضي أن يصير بصفة ضدّين ؟

١) ف : هذه القدرة . ٢) ف : فعرف .

وهذا خطأ ظاهر ، لأن الأمر بالعكس مما قالوه . فإنّ المتعلّق متى تغاير زال التضادّ عن المتعلَّق فضلاً عن أن يكون هذا المتغاير متضادًّا . فصار الشرط في تضادّ ما يتعلّق بغيره أن يكون المتعلَّق واحدا ويتعلّق[1] هذان الأمران به على وجهين متنافيين ، وبهذا يتحقّق التضادّ في العلم والجهل بعد تعلّقهما بمعلوم واحد على وجه واحد . فقد تبيّن أن ما أوردوه عكس الواجب .

فإن قيل : لو جاز في القدرة أن تتعلّق بالضدّين لجاز مثله في الإرادة والعلم والشهوة . فقد صارت المتعلِّقات بأغيارها شاهدة لنا .

قيل له : إنّ قياس بعض المتعلِّقات على بعض لا يصح ، بل لا بدّ من اعتبار كل واحد منها[2] بدليله . ولهذا جاز أن يكون تعلّق شيء بغيره على وجه سوى الوجه الذي يتعلّق به صاحبه ، ولم يوجب اشتراكهما في التعلّق الاشتراك في وجه التعلّق . فلهذا ساغ أن تتعلّق الشهوة بنيل المدرَكات التي يُلتذّ بها وتعلّقت الإرادة على جهة الحدوث وتعلّق العلم والاعتقاد على كل وجه . بل قد ساغ عند القوم أن يتعلّق العجز بالضدّين وفارق حاله حال سائر المتعلّقات . فهلاّ جاز مثله في القدرة ؟

ومن جملة ما يقولونه أنّه اذا لم يجز فيما هو سبب التحريك أن يكون هو سبب التسكين وفيما هو موجب للتبريد أن يكون موجبا للتسخين وفيما هو سبب للمدح أن يكون سببا للذمّ ، فيجب مثله في القدرة حتى أن ما يكون قدرة على أحد الضدّين لا يكون قدرة على الضدّ الآخر . وجمعوا بينهما من حيث أن بالقدرة يقع الفعل كما أن بهذه المعاني تحصل هذه الأحكام .

وهذا خطأ ، لأنّ ما أوردوه من الأمثلة عِلَل موجبة او جارية هذا المجرى ، والقدرة ليست موجبة لمقدورها بل هي مقتضية لوقوع الفعل بها على وجه الصحّة والاختيار . فامتنع فيما يوجب التحريك أن يكون هو بعينه موجبا للتسكين لوجوب حصولها في حالة

١) ي ف : تعلق .   ٢) ي ف : منها .

واحدة ، والقدرة ليست هذه حالها فلا يشتبهان . وانما تأتّى للقوم أن يوردوا هذا السؤال على طريقتهم في أنّ القدرة موجبة . ولهذا جعلوا ما يتعلّق بالكفر والإيمان من القُدَر[1] متضادًّا كما قضوا بمثله فيما يوجب التحريك والتسكين ، وإن كان فيهم مَن يرى أن القدرة الواحدة قدرة على الضدّين ولكن لا بدّ من وقوع أحدهما بمعنى موجب يقارنه .

وأحد ما يتعلّقون به أن القدرة لو تعلّقت بالضدّين لانقطعت الرغبة الى الله عز وجل في أن يقوّينا على الطاعة لأن ما فينا من القدرة هي قدرة عليها كما أنّها قدرة على المعصية . فلمّا ثبت بالإجماع حُسن هذه الرغبة دلّ على أنّ الطاعة مفتقرة الى قدرة غير قدرة المعصية .

والجواب أنّ هذه المسئلة من باب ما يُتوصّل اليها بالعقل دون الرجوع الى الألفاظ الواردة في الدعاء ، سواء كان ذلك[2] مما أجمعوا عليه او ورد به الكتاب او السنّة ، لأنّ الواجب في مثل ذلك تأويله على ما يوافق أدلّة العقول . وفائدة هذه الرغبة على قول مَن لا يرى بقاءها مصروفة الى تجديد الله تعالى إيّاها حالا بعد حال ، وإن كانت الواحدة منها اذا وُجدت صح بها الإيمان والكفر . وعلى قول مَن يرى بقاءها يُصرَف ذلك الى زوال الموانع التي عندها لا يقع الفعل وإن كانت القدرة ثابتة متعلّقة . فيجري ذلك مجرى أن يسأل الله الإحياء والإبقاء والغرض رفع الآفات . ويجوز أن يريد الداعي بهذا الدعاء مسئلة الألطاف والخواطر التي تبعث على الطاعات دون نفس القدرة . وغير ممتنع أيضا أن يكون ذلك تعبّدا قد تعبّدنا الله به[3] كما ثبت مثله في الرغبة اليه في الصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وفي الاستغفار للمؤمنين ، وإن كان ذلك ثابتا لا محالة . والذي يُبطل هذا التعلّق أن مثل هذه الرغبة ثابت في الآلات التي تصلح للأضداد ولم يوجب ذلك تجدّدها حالا فحالا ولا إخراجها من كونها صالحة لفعل الشيء ولفعل ضدّه ، وانما يرجع الى طلب سلامتها وزوال العوارض عنها .

١) ف : القدرة .   ٢) ف : – ذلك .   ٣) ى ف : بها .

فإن قيل : فيجب فيمَن يطلب من الله تعالى أن[1] يقوّيه على الطاعة[2] أن يكون سائلا أن يقوّيه على المعصية .

قيل له : إنّ الذي يطلبه هو مما يصلح به فعل الطاعة والمعصية . ألا ترى أنّه لا يجوز أن يرغب اليه تعالى في أن يُقدره على طاعته ويزهّده في القدرة على المعصية ؟ فجرت القدرة مجرى الآلة التي تصلح للطاعة والمعصية . فاذا رغب الى الله تعالى فيها فمعلوم أن حال الطاعة والمعصية معها على سواء . ثمّ لا يقال إنّه يرغب الى الله في أن يقوّيه على المعصية لمّا لم يكن هذا هو الغرض. فغاية ما في ذلك أن نُثبت المعنى الذي أردناه ونمتنع من إطلاق هذه اللفظة .

وعلى نحو هذا نجيبهم اذا قالوا : فكان يجب إن كان الله قد أقدر الكافر على الإيمان والكفر أن يقال إنّه قد قوّاه على طاعته وإنّه قويَ على طاعة الله وبدلا من ذلك يقال في المؤمن إنّ الله قوّاه على الكفر وإنّه قويَ على معصية الله ، لأن المعنى صحيح وإنما نمتنع من إطلاق هذه اللفظة لضرب من الإيهام . يبيّن ذلك أن قولنا « فلان قويَ على طاعة الله » مُوهِم لتمسّكه بها. فأمّا إن أُريد القدرة[3] فقط فصحيح .

ونحو هذه الشبهة قولهم : لوكان قادراً على الكفر وهو مؤمن لكان الله تعالى مُعينا له على الكفر .

والجواب أنّ هذا انما كان يلزم لو لم يكن الغرض بالإعانة الاّ التمكين والإقدار فقط . فأمّا اذا أُريد بهذه اللفظة الإقدار وإرادة ما أعان عليه فيجب اذا كان تعالى قد نهى عن المعصية وكرهها أن لا يُوصف بأنّه قد أعان عليها . ولهذا لا يُوصف أحدنا بأن الله تعالى قد أعانه على الأكل ولا يُوصف الصبيّ بأن الله تعالى قد أعانه على اللعب . وكذلك الحال في البهيمة فيما تجري عليه حالها لمّا لم تكن في شيء من ذلك إرادة . فاذا لم تكن في المعاصي إرادة لم نطلق لفظة[4] الإعانة فيها ، فزال التشنيع بهذه العبارة .

١) ف : في ان. ٢) ف : طاعته . ٣) ف : بالقدرة . ٤) ف : لفظ .

باب في كيفية تعلّق القدرة بالمختلف والمتماثل .

اعلم أنّه بيّن في هذا الباب أحكام القدرة في تعلّقها بما تتعلّق به من المختلفات والمتماثلات والمتضادّات . فبدأ بتعلّقها بالمختلف .

والأصل أنّا قد بيّنّا من قبل حصر الأجناس التي تدخل تحت مقدور العباد . وهذه الأجناس على ضربين ، أحدهما لا يدخله الاختلاف بل كلّه متماثل نحو التأليف والألم ، والثاني يختلف . ثمّ هذا المختلف على ضربين ، أحدهما يختلف فقط ولا يكون له حكم زائد على الاختلاف ، والثاني يدخله التضادّ مع الاختلاف . فالذي يُقطَع على اختلافه من مقدور العباد ممّا لا يدخله التضادّ هو الاعتماد ، فإنّه يشتمل على متماثل ومختلف ومختلفه لا يتضادّ. وكذلك الإرادة والكراهة لا يقع في كل واحد من نوعيهما تضادّ . وكذلك النظر من أفعال القلوب يلحق بما ذكرناه . فأمّا الأصوات فالصحيح أن لا يُقطَع على ثبوت التضادّ فيها ولا على نفي التضادّ فيها بل يُتوقّف فلا تدخل في هذا الفصل ولا فيما بعده . فأمّا ما يدخله التضادّ من مقدور العباد فنوع الأكوان فإنّه يقع فيها المختلف ومختلفه يتضادّ . والاعتقادات يدخلها التضادّ وإن لم يكن كل مختلف منها متضادّا . وانما يثبت التضادّ هناك وفي الظّنون ايضا بطريقة النفي والإثبات .

فاذا تقرّرت هذه الجملة عُدنا الى كيفية تعلّق القدرة بالمختلفات من أجناس مقدور العباد ، فقلنا إنّ الجنس الذي يختلف تتعلّق القدرة منه بما لا يتناهى في الوقت الواحد . ولا فصل بين أن يكون المحلّ واحدا او متغايرا . وانما كان كذلك لأنّه لا شيء نعتقد صحّة حدوثه الاّ ويصح منا أن نريده . وقد ثبت أن إرادة الشيء تخالف إرادة غيره . فلولا تعلّق القدرة على الحدّ الذي ذكرناه لجاز أن ينتهي القادر منا الى شيء يعتقد

صحّة حدوثه ومع هذا فلا يجوز أن يزيده . وكذلك فلا جسم الاّ ويصح منا أن نفعل فيه اعتمادا في بعض الجهات الستّ ، ولا جسم الاّ واذا صح منا في هذا الوقت أن نعتمد عليه يصح منا في غيره من الأوقات مثل ذلك . فعرفنا أن القدرة الواحدة هي متعلّقة بما لا يتناهى من المختلفات .

فاذا تعذّر فعل بعضها فليس ذلك لِمَا يرجع الى تعلّق القدرة ، ولكن الشرط في صحّة إيجاده بها الاتّصال والماسّة بين محلّ القدرة وبين المحلّ الذي نفعل الاعتماد فيه . فاذا تعذّر في بعض الأجسام نقله وتحريكه فليس ذلك لانحصار تعلّق القدرة ، ولكن لأن الثقل الذي فيه يمنع من التحريك والحمل الاّ اذا فعل ذلك[1] في كل جزء منه بعدد ما في جميعه او[2] جُزءا زائدا ، على اختلاف بين الشيوخ فيه . فلا يجب أن يُظَنّ أن تعذّر ذلك لانحصار تعلّق القدرة .

وعلى هذا قال شيوخنا ، واليه أشار ايضا في الكتاب ، إنّه لو كان ها هنا جسم يتّصل بعضه ببعض حتى نقدّر بلوغه آخر أجزاء العالم لصح منا اذا حرّكنا أوّله بالاعتماد أن نحرّك آخره ما لم يكن هناك المنع الذي ذكرناه . وهذا يتبيّن بالحبل الطويل او الرمح الطويل أن عند اعتمادنا على أوّله يتحرّك أوّله وآخره . فلو لا صحّة أن نفعل بهذه القدرة[3] المختلفات في المحالّ في الوقت الواحد لم يجز ذلك .

ويبيّن ايضا ما قلناه أنّه لا جسم يصح منا تحريكه في وقت ثمّ تستمرّ حالنا في القدرة على ما كان وتستمرّ حال الجسم على ما كان الاّ واذا صح منا تحريكه في وقت يصح مثله في غير ذلك الوقت، فاذا امتنع فلحصول ثقل في الجسم، لا لأمر يرجع الى ذات الجسم . وعلى هذا تجد الضعيف يتمكّن من تحريك الزقّ المنفوخ هواء وربّما تعذّر عليه تحريكه اذا كان فيه يسير زيبق وإن كانت أجزاء الهواء ربّما زادت على أجزاء الزيبق ، ولكن الفصل قد وقع لاختصاص أحد الجسمين بالثقل دون الآخر . وهذا كلّه اذا أردنا

١) ي : — ذلك .   ٢) ف : و .   ٣) ف : — القدرة.

تحريك هذا الثقيل في غير جهة ثقله او أردنا حمله . فأمّا اذا أردنا تحريكه في جهة ثقله لم نحتج الى زيادة قُدَر ، والحال في ذلك ظاهرة .

فأمّا اذا كان المختلف متضادّا فتعلّق القدرة بالمتضادّات منه كتعلّقها بالمختلفات . وانما يقع الفرق في باب صحّة الجمع بين المختلفات على بعض الوجوه وامتناع ذلك في المتضادّات الاّ اذا كان تضادّا في الجنس . فلهذا يصح منا[1] في حالة واحدة أن نحرّك بإحدى اليدين ونسكّن بالأخرى . وانما ينكشف لك تعلّق القدرة بالأضداد في المحالّ او في المحلّ الواحد في الأوقات ، فأمّا اذا كان الوقت والمحلّ واحدا فلامتناع اجتماعها تلتبس الحال في تعلّق القدرة بالأضداد . وقد تقدّم القول في أن صحّة إيجاد الفعل بالقدرة منفصلة عن تعلّقها وانما يُراعَى في صحّة إيجاده بها الوجه الذي يصح حدوثه عليه . ومعلوم أن هذه القدرة اذا بقيت تأتّى بها من الفعل نحو ما كان يتأتّى بها من قبل . فهذا حكم تعلّقها بالمختلفات وبالمتضادّات .

فأمّا تعلّقها بالمتماثل فمختلف . فإنّه اذا كان الجنس واحدا والمحلّ او الوقت يتغاير فإنّها تتعلّق بما لا نهاية له . ومتى كان الوقت والمحلّ واحدا لم تتعلّق بأكثر من جزء واحد . وانما قلنا إنّها تتعلّق بالمتماثلات في المحالّ لأنّه لا محلّ يُشار اليه الاّ وكما يصح منا[2] أن نفعل الحركة فيه فكذلك يصح في كل محلّ يساويه . وكذلك اذا ثبتت القدرة فلا وقت الاّ ويصح أن نفعل فيه مثل ما يصح أن نفعله في وقت آخر .

فأمّا اذا اجتمعت الشروط التي ذكرناها فليس يجوز أن تتعدّى في التعلّق الجزء الواحد . وانما كان كذلك لأنّها إن تعدّت فلا حصر هناك فلا يكون بأن تتعلّق بقَدْر أولى مما زاد عليه فلا يمكن تقديره بمقدار ، فليس بعد ذلك الاّ أن يجري في تعلّقها بالمتماثل مجرى تعلّقها بالمختلف . وهذا يقتضي تعلّقها من الجنس الواحد اذا كان الوقت والمحلّ واحدا بما لا يتناهى ، وذلك لا يصح لأنّه لو كان كذلك لزال التفاضل بين الضعيف

١) ف : منه .   ٢) ي ف : منه

والقويّ في حمل الثقيل وتحريكه ، لأن القدرة الواحدة متعلّقة بما لا يتناهى من الحركات في المحلّ الواحد وما لا يتناهى لا يزيد غيره عليه، فيجب أن تستوي حال القادر بقدرة واحدة وبما زاد عليها ، وأن تستوي حال الضعيف عند معاونة الغير عليه وعند عدم هذه المعاونة ، وأن يصح من القادر بقدرة مُمانعةُ القديم تعالى ، وكل ذلك باطل .

وليس لأحد أن يقول : هلاّ جاز تعدّيها عن الجزء الواحد ثمّ ينحصر متعلّقها ، كما قلتم في نظائر ذلك نحو تعدّي التأليف المحلّ الواحد ثمّ صار مقصورا على محلّين ونحو تعدّي الإدراك بالعين عن الجنس الواحد الى الجنسين وصار موقوفا عليهما؟

وذلك لأنّا أوجبنا هذه الطريقة في القدرة لأنّها من القبيل الذي يصح الفعل به ، فصارت حالتها في هذا الوجه مشابهة لحالتها لمّا تعدّت الجزء الواحد من المختلفات لأنّه لم ينحصر تعلّقها . وكذلك لمّا تعدّت المحلّ الواحد الى أزيد منه ، او الوقت الواحد الى أزيد منه . فكما أنها في هذه الوجوه الثلاثة لم ينحصر متعلّقها عند تعدّيها في الجزء الواحد فكذلك يجب عند اجتماع هذه الشروط ، لأن القدرة في كل هذه الأحوال تكون مما يصح الفعل به فيفارق ما عداها . فأمّا التأليف فهو في الحقيقة غير متعدٍّ المحلّ الواحد الى المحلّين بل المحلاّن له كالمحلّ الواحد للسواد فلا يُتصوّر هذا التعدّي فيه . فأمّا الإدراك فإنّه انما صار مقصورا بالعين على هذين النوعين لأمر يرجع الى أن النوع الثالث يستحيل كونه مدركا بالعين في نفسه . ونحن انما ألزمنا فيما يصح حدوثه من هذه الأجزاء الزائدة فافترقا من هذا الوجه . وثبت أن التناهي في مقدور القُدَر يثبت في هذا الوجه عند تكامل هذه الشروط وبها يظهر التفاضل بين القادرين ويتبيّن ضعف الضعيف منهم وقوّة القويّ .

وهذه الجملة التي ذكرناها لا تفصل بين المبتدأ من الأفعال وبين المتولّد . فلهذا يستوي عندنا[1] كِلا الأمرين ، لا على ما حُكي عن أبي القاسم من أن القدرة الواحدة

١) ف : عند .

يصح تعلّقها من المتماثل بأزيد من الجزء الواحد وإن كان على الشرائط التي ذكرناها ، لأن ما قدّمناه من الدليل يسوّي بين الأمرين . هذا على أن ذلك الدليل يظهر في المتولّد بأكثر من ظهوره في المبتدأ ، لأنّا نمثّله بحمل الأجسام الثقال وتحريكها وذلك متولّد ، فكيف يصح الفرق بينهما ؟ وأيضا فإنّ السبب جارٍ مجرى القدرة ، فلو جوّزنا أن يتعدّى السبب الواحد في توليده مسبّبه الى أزيد من الجزء الواحد على الشرائط التي بيّنّاها لم يكن ليقف على حدّ وكان يولّد ما لا يتناهى ، ويبطل الفرق بين القوي والضعيف على ما قدّمناه في القدرة .

وقد سأل في الكتاب على هذا الأصل في المتولّدات خاصّة سؤالين . أحدهما أن الواحد منا قد يجوز أن يفعل جزئين من التأليف بقدرة واحدة في وقت واحد ، وذلك هو بأن يفعل الاعتماد فيتولّد عنه التأليف في الثاني فتكون الحالة الثانية حالة يفعل فيها المجاورة فيقترن بها[1] التأليف المتولّد عنها فينضمّ الى التأليف المتولّد عن الاعتماد ، ويكون قد فعل في الوقت الواحد أزيد من جزء واحد في محلّ واحد .

وهذا السؤال انما يتوجّه على القول الذي يجري لأبي هاشم إن الاعتماد سبب للتأليف كالمجاورة . فأمّا اذا كان الصحيح أنّه يكون سببا للمجاورة والمجاورة تُولّد التأليف فالسؤال لا يتوجّه .

وبعد فاذا تنزّلت الأسباب منزلة القُدَر فغير ممتنع اذا اختلف السبب أن يزيد مقدورنا من الجنس الواحد على الجزء الواحد ، كما يصح أن نفعل أزيد من جزء واحد بقدرتين . وعلى أن لمَن ذهب ذلك المذهب أن يجعل وجه الحصر في هذا الباب أن لا سبب ثالث يُولّد التأليف فلأجل ذلك انحصر بجزئين ولم يتعدّهما .

والسؤال الثاني أن يقول قائل : أليس يصح منّا أن نضع[2] الجزء الواحد في الوقت

١) ف : بهما .   ٢) ف : نجعل .

الواحد على حدّ تلقاه ستّة أمثاله فنكون قد فعلنا بهذه المجاورة أجزاء كثيرة من التأليف في هذا الجزء الواحد وإن كانت القدرة واحدة ، ومع ذلك فلا يلزم فقدُ الانحصار فيه ؟

والجواب عنه ظاهر ، لأنّا قد قلنا إن القدرة الواحدة قد تتعلّق بأزيد من جزء واحد ، وإن كان الوقت واحدا ، اذا تغاير المحلّ . وهذا التأليف قد وجد بين هذا الجزء وبين محالّ متغايرة ، فلأجل ذلك صح أن نفعل أزيد من الجزء الواحد وإن كان الجنس والوقت واحدا . وقد نجعل وجه الحصر في هذا الباب ما قد تقرّر أن الجزء لا يلقى أكثر من ستّة أمثاله ، فلذلك صار ما يوجد محصورا بهذا المقدار وليس يمكن الإشارة الى وجه يحصر ما زاد على الجزء الواحد بعدد دون ما زاد عليه او نقص عنه ، فبطل ما رامه السائل .

واعلم أنّه ربّما أشكلت الحال في المتولّد ما لا تشكل في المبتدأ بأن يُظَنّ أن بالقدرة القليلة او بالأسباب القليلة يصح إيجاد مسببات كثيرة ، مثل ما يُورَد في رفع القادر منا الستارة الكبيرة بالبَكْرة وما أشبهها ونحو تقويم الجدار المائل وما شاكله بالعتلة ، فيظنّ الظانّ عند ذلك أن السبب الواحد قد تعدّى المسبّب الواحد على الشروط التي ذكرناها أو يظنّ مثل ذلك في القدرة . وهذا الجنس وما أشبهه رجوع الى الوجود المحتمل ، فالاعتراض به على ما قامت عليه الدلالة لا يصح . وليس يمتنع أن تكون الآلات في مثل هذه الأفعال تصير عونا للقادر فيخفّ بها ما كان لا يخفّ لولاها لا لأمر يرجع الى ما ظنّه السائل . ولهذا قد نجد تفاوت هذه الأفعال بحسب تركيب الآلات في اللطف[1] وفي خلاف ذلك ، فيجب أن يكون الصحيح ما قدّمناه .

ثمّ بيّن أن القُدَر لا يفترق حكمها في تعلّقها على الوجوه التي تتعلّق به بين حال الحدوث والبقاء لمّا اتّفقت الحالتان جميعا في صحّة الفعل بالقدرة . وانما كان كذلك لأن تعلّقها هو لأمر يرجع الى ذاتها ، وذلك لا يتغيّر بالحدوث والبقاء . ولأجل هذا لم يصح إثبات القادر قادرا الاّ والفعل صحيح منه على وجه مّا . وعلى هذا يجري حكم

١) ف : اللطَف (؟)

القديم جل وعز في كونه قادرا لذاته . فصار كما يجب أن لا نسلب القدرة والقادر حقيقتها في صحّة الفعل على الإطلاق أن لا نسلبها كيفية التعلّق في كل حال . وعلى ذلك تجري أحكام المعاني المتعلّقة بأغيارها نحو العلم وما أشبهه . فأمّا اذا قلنا ببقائه او قدّرناه باقيا لم يختلف حكمه في الوجهين .

فإن قيل : إنّها اذا بقيت خرجت عن التعلّق بما تقضّى من مقدورات العباد ، فصارت خارجة عن التعلّق بهذا الوجه كخروجها عن التعلّق بعدمها .

قيل له : انما غرضنا الأجناس والأنواع دون الأعداد والأعيان ، فهي اذا بقيت لم يزل تعلّقها جملة وانما خرجت عن التعلّق بهذا الواحد بخروج المقدور في نفسه من صحّة إيجادنا له . وحكم التعلّق انما يظهر بما يصح أن يحدث . فاذا امتنع حدوثه واستحال بكل حال فكيف تبقى متعلّقة ؟ وليست القدرة مما يتجدّد تعلّقها فيقال إنّها كانت في الأوّل متعلّقة بشيء فلمّا تقضّى وقته تجدّد لها التعلّق بشيء آخر ، بل انما تتعلّق في أوّل[1] حال وجودها بكل ما يصح حدوثه بها . فما حصل فيه هذا الشرط استمرّ التعلّق وما لم يحصل كذلك زال فيه[2] التعلّق .

وعلى هذه الطريقة نجعلها متعلّقة في أوّل حال وجودها بما يقع بعد زمان ، اذ ليس كل ما يقدر عليه أحدنا يصح أن يفعله في ثاني الحال . فلهذا يوصف أحدنا بالقدرة على الوقوف بعَرَفة وإن كان بينه وبينها مسافة ، ولكن الشرط في صحّة إيجاد هذا الوقوف هو قطع هذه الأماكن . ألا ترى أنّه اذا بقي وبقيت قدرته صح منه عند قطع المسافة أن يقف بها ؟ وكذلك الحال فيما يفعله في غيره من الأجسام ، لأنّا نصف أحدنا بالقدرة على أن ينقل هذا الجسم الى المكان العاشر وليس يتأتّى منه في الوقت الثاني نقله الى العاشر ، وليس ذلك لما يرجع الى القدرة وتعلّقها ولكن الأمر يرجع الى نفس المقدور فإن الطفر على الأجسام مُحال . ولهذا لا تتفاوت فيه أحوال القادرين . فينبغي أن يكتفي في تعلّق القدرة بما تتعلّق به أن يصح فعله على بعض الوجوه .

١) ف : – اول . ٢) ي ف : فيها .

باب في أن القُدَر[1] لا تختلف في كيفية تعلّقها.

اعلم أنّ القدرة وإن اختصّت في تعلّقها بالأعيان فإنّها غير مختصّة بالأجناس التي تُعَدّ من مقدور العباد. ومعنى ذلك هو أن القدرة الواحدة يصح أن يُفعَل بها من كل جنس من هذه الأجناس على الحدّ الذي يصح بغيرها من القُدَر، وإن افترقت في أعيان المتعلّقات. وهذه قضية تختصّ بها القُدَر وتفارق بها غيرها من المعاني. ألا ترى أنّه لا قادر يقدر على جنس الإرادة الاّ وهو يقدر على الاعتقاد والظنّ والفكر؟ وكذلك فلا يقدر على الحركات الاّ وهو يقدر على الاعتمادات وعلى تأليف الأجسام على وجه مّا؟ ثمّ كذلك في سائر هذه الأنواع؟ فلولا شياع القدرة في تعلّقها بهذه الأجناس ووجوب أن تكون القُدَر أجمع متساوية في هذه القضية لجاز أن يكون في القادرين مَن يقدر على تحريك الثقيل دون الخفيف، وأن يقدر على أفعال الجوارح ولا يقدر على شيء من أفعال القلوب، وأن يقدر على بعض أفعال القلوب دون بعض. لأن تجويز الاختلاف في هذا الباب يجعل القدرة بمنزلة العلم وبمنزلة الشهوات وغير ذلك، لأنّا نعلم أن العالم بالصياغة[2] لا يجب أن يكون عالما بالكتابة ولا المشتهي للحلاوة يجب أن يشتهي الحموضة. فعرفنا أن ذلك لأمر يرجع الى أنّها قُدَر. ولولا صحّة ما ذكرناه للزم في القادرين ايضا هذا الضرب من الاختلاف اذا كانت هذه الصفة فيهم مستحقّة لمعنى. وعلى هذا أبطلنا قول المجبرة اذا قالوا إن قدرة كل مقدور غير قدرة مقدور آخر، فأوجبنا

١) ف : القدرة. ٢) ف : بالصناعة.

عليهم صحّة أن يقدر القادر على حمل جبل وأن لا يقدر على حمل نَوَاة، وكل ذلك يبطل ما تقرّر في العقول.

وانما وقع بعد ذلك خلاف بين شيوخنا. فحُكي عن أبي الحسين الخيّاط أنّه لم يجعل قدرة اليد قدرة على الكلام لمّا رأى أنه لا يتأتّى فعل الكلام بها. وهذا عند مشايخنا بعيد، لأن الكلام اذا كان من جنس الأصوات ففعل الأصوات[1] في اليد ممكن بالتصفيق وما أشبهه. وانما تعذّر إيجاده على هذا الوجه المخصوص لحاجته الى آلة والى محلّ مخصوص، والاّ فالقدرة هي قدرة على الكلام وإن كانت في اليد. ولهذا لو بُنِيَ بعض أجزاء اليد مثل بنية الفم واللسان وثبتت القدرة فيه لصح منا أن نفعل الكلام به.

واختلفوا بعد ذلك[2] اختلافا آخر. فحُكي عن أبي علي أنّه لم يجعل قُدَر[3] الجوارح قُدَرا[4] على أفعال القلوب ولا قُدَر القلوب قُدَرا على أفعال الجوارح. وجعل القدرة متعلّقة على ما يصح وجوده في محلّها، فلمّا لم يصح وجود العلم في اليد لم يجعل القدرة التي فيها قدرة على العلم. لكن هذا الكلام يوجب أن تُجعَل قُدَر القلوب قُدَرا على أفعال الجوارح، لأن أفعال الجوارح يصح وجودها في القلب نحو الحركات وما أشبهها.

والصحيح عندنا ما قاله أبو هاشم إن القدرة[5] لا يتغيّر تعلّقها باختلاف المحلّ بها. ومعلوم أن غير هذه القدرة لو وُجدت في القلب لصح بها أفعال القلوب، ولو نقل الله عز وجل بعض أجزاء اليد بما فيها من القدرة وبناه مع أجزاء أُخر بنية القلب لصح بما فيها أفعال القلوب.

وتعلّق القدرة ليس بموقوف على صحّة وجود المقدور بكل حال. وبهذا أبطل أبو علي وغيره من الشيوخ المذهب الذي حكيناه عن أبي الحسين الخيّاط. وإن كان الكلام لا يصح وجوده في اليد[6] من جهة أحدنا فينبغي أن يراعى ما ذكرناه. فاذا حصل المحلّ بحيث يحتمل مقدور القدرة صح التعلّق بها، وإن عدم بعض الشروط في صحّة وجود المقدور

١) ف : الصوت. ٢) ف : هذا. ٣) ف : قدرة. ٤) ي ف : قدرة.
٥) ف : القدر. ٦) ف : اليدين.

لم يؤثّر ذلك في تعلّق القدرة . وعلى هذا الوجه أوجبنا أن تكون القدرة متعلّقة بما يصح وجوده[1] بعد زمان وإن كان لا يصح وقوعه في الثاني .

فثبت أن الصحيح أن القدرة الواحدة متعلّقة بهذه الأجناس على كل حال . لكنّ أبا هاشم مع قوله بتعلّق هذه القدرة امتنع عن وصفها بأنّها قدرة على أفعال القلوب ، وأجراها مجرى المعدوم في امتناع هذا الوصف . والصحيح أن نُجري هذه القدرة مجرى قدرة الممنوع فإنّها التي يمتنع الفعل بها لبعض الموانع . فأمّا اذا كانت معدومة فالفعل بها مُحال ولم تحصل لها الصفة التي يتبعها التعلّق ، فينبغي أن لا تمتنع من هذا الوصف .

ثمّ أعاد بعض ما تقدّم من أن القدرة التي في يدنا هي قدرة على تحريك كل جسم لا ثقل فيه ولا ما يجري مجراه من وجوه الموانع ، وأنّه اذا تعذّر فلعدم الشرط الذي هو الاتّصال والمماسّة . وبيّن أنّها توصف بتعلّقها بما نفعل بعد زمان ، وإن كان الشرط مُضي هذه الأوقات او قطع الأماكن بينه وبين الجسم الذي نفعل فيه لِما قد بيّنّا من استحالة الطفر . وبيّن رحمه الله أن ما اتّصل به وإن قدّرناه متّصلا بما لا آخر له فتحريكه ممكن ، على ما بيّنّا من تحريك طرف الرمح او آخر الحبل الذي أحد طرفيه بيده . وكل ذلك واضح .

١) ف : وقوعه.

باب في الدلالة على أن القدرة متقدّمة .

اعلم أن من شأن القدرة عندنا أن تكون متقدّمة لمقدورها ولا تجب مقارنتها لا محالة . وتفارق بذلك سائر ما يؤثّر في الفعل وفي غير طريقة الفعل، نحو ما نقوله في العلم لأنّه يقف في تأثيره على التقدّم والمقارنة جميعا. والإرادة تكون مقارنة او في حكم المقارن لمّا كان تأثيرها في وقوع الفعل على وجه . ولهذا وجبت مقارنة العلم للفعل المحكم . وأمّا الشهوة فإنّها تؤثّر في التذاذ المدرِك بما[1] يشتهيه فلا بدّ من مقارنتها . فأمّا القدرة[2] فإنّها مؤثّرة في حدوث الفعل بها ، ولا تتأتّى فيها هذه الطريقة الاّ مع التقدّم . وهكذا يجب في القادر ايضا أنّه يجب تقدّمه على وجود مقدوره .

ولهذه الطريقة لم تخالفنا المجبرة في كون القديم تعالى قادرا فحكموا بوجوب تقدّمه على المقدور لمّا كان عندهم أنّه المحدِث للأفعال دوننا . ولهذه الطريقة نقول إن الكلام في وجوب تقدّم الاستطاعة لَغْوٌ مع مَن لا يرى أن العبد مُحدث لفعله، لأنّه اذا كان كذلك لم يحتج الى القدرة تقدّمت او قارَنت . ومتى سلّموا لنا أنّه مُحدِث لفعله فقد وقع التسليم في وجوب تقدّم كونه قادرا على وجود مقدوره وفي وجوب تقدّم الاستطاعة . ولكنّا نورد في هذا الباب ما يختصّ الكلام في وجوب تقدّمها من دون أن نتعرّض لهذا الأصل .

فأمّا السبب فقد يقارن المسبّب وقد يتقدّمه ، ولكن على كل حال فإنه انما يقع السبب والمسبّب جميعا بقدرة متقدّمة ، فلا يؤثّر ذلك في قولنا إن ما يقتضي صحّة إحداث الفعل لا بدّ من تقدّمه .

١) ف : لما.   ٢) ي : القدر.

وقد دلّ في الكتاب بوجوه. منها أنّه قد تقرّر في القدرة أنّها قدرة على الضدّين . فلو كانت مقارنة للفعل لوجب بوجودها وجودهما ، وقد عرفنا استحالة ذلك . والكلام في أنّها قدرة على الضدّين قد تقدّم .

وليس يمكن أن يقال إنّها تكون قدرة على الضدّين في وقتين فتتعلّق في الأوّل بأحدهما فيوجد معها وتتعلّق في الثاني بالضدّ الآخر فيوجد معها ، وذلك لأنّا قد بيّنا أن تعلّقها لا يصح أن يتجدّد من حيث كان تعلّقها لأمر يرجع الى ذاتها بشرط الوجود ، وهذا يمنع من أن يتجدّد فيها ما لم يكن من[1] قبل . ولولا ذلك لصحّ أن تتغيّر حالها في كل وجوه تعلّقها فتختلف الأحكام التي قدّمناها .

وبعد فإنّ الذي أوجب تعلّقها بالضدّين هو لكي يصح من القادر إيثار أحدهما على الآخر . وهذا يقتضي أنّ التعلّق بهما ثابت في حالة واحدة ، والاّ لم تنفصل حاله وهو غير مختار عن حاله وهو مختار لأنّه قد كان يصح منه في كل واحد من الوقتين أن يوجد فيه ضدّ ما كان موجودا فيه من قبل » فيزول الفرق بينه وبين المضطرّ .

فإن قالوا : تتقدّم أحد الضدّين وإن كانت متعلّقة بهما .

قلنا : اذا جاز تقدّمها لأحد مقدوريها فهلاّ جاز تقدّمها للمقدور الآخر ، اذ لا فصل بينهما ولا مزية لأحدهما على الآخر؟

ومن ها هنا ذهب بعضهم الى القول بأنّها قدرة على الضدّين وهي مع الفعل ، بخلاف ما حُكي عن متقدّميهم . وانما ذهب الى ذلك ابن الراوندى والورّاق . وقد حُكي مثله عن أبي حنيفة ، والله أعلم بصحّته . وكان الذي دعا هؤلاء الى ما ذكرناه عنهم اعتقادهم أنّه يصح المخلص بذلك من التزام تكليف ما لا يطاق ومن وجوب التزام القول بالبدل . فلمّا قيل لهم : « إن كانت قدرة على الضدّين فلِمَ صار أحدهما بالوقوع أولى من الآخر ؟ فإمّا أن تحكموا بوجودهما مع تضادّهما . وإمّا أن تقضوا بأنّه لا يقع واحد

١) ف : – من.

منها ، ففي ذلك إخراج لها عن أن تكون مع الفعل . وإمّا أن تقولوا : يقع أحدهما دون الآخر ، فلا بدّ من مزية ومن أمر[1] يؤثّر فيه دون صاحبه » . فعند ذلك أجابوا الى هذا الثالث فزعموا أنّه يقترن بأحدهما الاختيار الذي يخصّصه بالوقوع دون صاحبه .

فبيّن شيوخنا رحمهم الله أن ما هربوا منه من وجوه الإلزامات على القول الأوّل هي عائدة عليهم في القول الثاني ، وذلك لأنّا نقول لهم : ما حكم هذا الاختيار الذي يقارن أحد الفعلين ؟ أهو مما يجب وقوع الفعل عنده او يجوز أن يوجد ولا يقارنه الفعل ؟

فإن قالوا : يجوز معه أن لا يوجد هذا الفعل .

قلنا : فيحتاج اذًا الى أمر من الأمور عنده يقع هذا الفعل المخصوص ، ويجري الاختيار على هذا المذهب مجرى القدرة التي تحتاج الى أمر زائد عليها في وقوع أحد الفعلين دون الآخر .

فإن قالوا : بل يجب وقوع هذا الفعل عنده لا محالة .

قلنا : فقد صار التأثير للاختيار دون القدرة لأن عنده يجب وجود هذا المقدور . وبعد فإنّه اذا وجب وجود هذا الفعل عند وجود اختياره فقد صار مكلّفًا بما لا يطاق بأن نقول : لا يصح منه مع هذا الاختيار أن يُوثر الإيمان على الكفر . وإن انفصلوا عن تكليف ما لا يطاق بأن يقولوا : « إنّه وإن وجب وقوع هذا الفعل عند هذا الاختيار فليس يؤدّي الى تكليف ما لا يطاق ، لأنّه قد كان يجوز أن يوجد اختيار آخر بدلا من هذا الاختيار» ، فقد عادوا الى جواز البدل من الحاصل . وانما فارقوا الأوّلين من حيث أن هؤلاء أجازوا البدل في فعلنا الحاصل الثابت ، ومن تقدّم أجازوا[2] البدل في فعل الله سبحانه[3] وفي فعلنا ، والاّ فقد استووا في تكليف ما لا يطاق وفي البدل . فقد رأيتَ أنّه لم ينفعهم القول بأنّها قدرة على الضدّين مع القول بأنّها مع الفعل .

ولا يمكنهم أن يقولوا : لا يؤدّي الى تكليف ما[4] لا يطاق لأنّ هذا الاختيار هو من

١) ف : من امر من الامور. ٢) ف : اجاز. ٣) ي : – سبحانه. ٤) ي : بما.

فعلنا وليس هو بفعل له تعالى ، وذلك لأنّه اذا كان موجبا لوقوع الفعل المختار ومانعا من وجود ضدّه معه فلا فرق بين أن يكون من فعلنا او من فعله تعالى ، لأنّ هذه سبيل ما يوجب منع غيره فلا يفترق بين أن يكون من فعلنا او من فعل غيرنا . وعلى هذا يصير العلم مانعا من الجهل سواء كان ضروريا او مكتسبا .

ولا يمكنهم أن يقولوا : يجوز وجود اختيار آخر مضموما[١] الى هذا الاختيار لا على وجه البدل ، لأنّهم إن قالوا ذلك فقد حصل اذًا ما يوجب وجود الضدّين من القدرة التي تتعلّق بهما ومن اختيارهما معا ، فلا بدّ من الالتجاء الى البدل .

ومما نورد عليهم خاصّة هو أن نقول لهم : لو كان الذي يقتضي تخصيص أحد الفعلين بالوقوع هو الاختيار للزم أن تعرى قدرة الساهي ومَن لا اختيار له عن الفعل أصلا ، لأنّ السبب الذي يوجب تخصيص أحدهما مفقود فيه . واذا جاز أن لا تكون قدرة الساهي يقارنها الفعل فهلاّ جاز مثله فيمن ليس بساهٍ ؟

ويقال لهم ايضا : إن هذا الاختيار له قدرة وتلك القدرة عندكم متعلّقة بهذا الاختيار وبضدّه ، فلِمَ صار أحد الاختيارين أحقّ بالوقوع[٢] من الآخر ؟ فإمّا القول بوجود اختيار آخر لهذا الاختيار ثم كذلك في سائر الاختيارات ويتّصل ذلك بما لا غاية له . وإمّا القول باختيار ضروري من جهة الله تعالى فينا ، وهذا لا يصح لأنّ ما يوجب أن بعض الاختيارات فعلنا يوجب مثله في سائرها . فلو جوّزنا الاضطرار الى بعضها لجوّزناه في الجميع . فهذا ايضا وجه يبطل قولهم .

ومما يُورَد عليهم أن القدرة على الاختيار توجد في القلب والقدرة على الفعل المختار توجد في الجوارح . فهلاّ أجزتم أن تنفصل إحداهما من الأخرى ، فتوجد فيه من جهة الله تعالى القدرة على الكلام او غيره في الجوارح ولا توجد معها قدرة في القلب على الاختيار ؟ فينبغي عند ذلك أن يصح وجود قدرة الجارحة خالية من الفعل وضدّه لمّا لم يحصل هناك ما يوجب وجود أحد الضدّين دون الآخر .

١) كذا في الاصلين. ٢) ث : بالوقوع احق.

فبطل بهذه الجملة قول من قال بأنّها مع الفعل، سواء جعلها متعلّقة بالضدّين او بأحدهما .

ثمّ سأل في آخر هذه الدلالة عن قولهم إنّه يجب في حال ما يفعل أن يقدر على أن يترك في هذه الحال ولا يكون ذلك الاّ مع القدرة المقارنة . وأجاب بأنّه انما يصح منه أن يفعل او[١] أن يترك بقدرة متقدّمة دون أن تكون مقارنة . وقد تقدّم ذكر[٢] ذلك عند الكلام في البدل .

وسأل نفسه فقال : إنّ قولكم يؤدّي الى جواز كونه فاعلا وقد زالت عنه القدرة ووُجد العجز لِما تذهبون اليه في أن الواجب تقدّمها لا غير . وأجاب بأنّا نجوّز أن يكون فاعلا على هذا السبيل بأن تكون قدرته قبل الفعل ويصادف وقوع الفعل عجزه وموته . وهذا هو الذي يقتضيه قولنا في التولّد ، لأن من الجائز أن يرمي الرامي فيموت عند انفصال السهم من الوتر ويصادف وقوع الرمية موته او عجزه . وقد مضى ذلك في المتولّدات .

وأورد من بعد دلالة أخرى على أن القدرة متقدّمة ، وهي التي ذكرها أبو هاشم في « الجامع الصغير » ، وإن كانت من قبل مذكورة[٣] للعلماء لا على هذا الوجه الذي يذكره . والأصل في ذلك أن نقول : إن القدرة لا بدّ من أن تكون لها حال حاجة اليها وحال غنًى عنها . فلو لم نجعل حال الحاجة حال العدم لزالت الحاجة جملة . ولو كانت حال الحاجة حال الوجود لاستمرّت الحاجة أبدا ولم تنقطع . فاذا لم تصح في حال وجود الفعل الحاجة الى القدرة فليس الاّ أنّ الحاجة اليها في حال عدم الفعل ، وفي ذلك وجوب تقدّمها على الفعل . وتحصيل ذلك أن القدرة يُحتاج اليها لإحداث الفعل بها ، فاذا حدث ووُجد فقد وقعت الغنية عنها . فإن لم يُسلَّم هذا الأصل اقتضى رفع الحاجة الى القدرة .

١) ي : و. ٢) ف : ـ ذكر. ٣) ف : كانت مذكورة من قبل.

وإن قالوا : يُحتاج عند وجوده اليها ، قلنا : حال الوجود حال يُستغنى عن القدرة عليه ، لأنّ الموجود[1] لا يصلح إيجاده .

وتجري حال الوجود في وجوب الغنى عن القدرة عليه مجرى حال البقاء ، لأنّ هذا الفعل إن[2] كان باقيا او قُدّر بقاؤه فإنّه يستغني عن القدرة . ولولا ذلك لصحّ من القديم جل وعز أن يوجد الجسم في الوقت الثاني في المكان العاشر كما يصح منه قبل حال وجوده أن يوجده في المكان الأوّل بدلا من العاشر او في العاشر بدلا من الأوّل . فعرفتَ أن القدرة تزول عن التعلّق بالباقي . ومعلوم أن البقاء ليس يُرجَع به الاّ الى الوجود دون صفة زائدة عليه .

ولا يمكن أن يقال إنّ استمرار ذلك هو الذي أحال تعلّقها به والحادث هو مبتدأ الوجود ، لأنّ ما أحال غيره عند الاستمرار يُحيله ايضا في أوّل حال حصوله . فلهذا اذا استحال في القديم جل وعز أن يجتمع فيه كونه عالما وجاهلا وإن كان كونه عالما مستمرّا ، فلذلك يستحيل فينا أن نكون عالمين بالشيء جاهلين به وإن كان كوننا عالمين متجدّدا . وكذلك الحال في إحالة تحيّز الجوهر وجود غيره من الجواهر بحيث هو ، لأنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون مستمرّ التحيّز وبين أن يكون متجدّد التحيّز . وعلى هذا تجري حال ما يوجب غيره او يصحّحه . ألا ترى أن كونه قادرا لمّا صحّح الفعل استوى فيه القادر بقدرة تتجدّد له الصفة بتجدّدها والقادر لذاته الذي يستمرّ كونه قادرا ؟ وكذلك فالعلّة في ابتداء وجودها وفي استمرارها توجب معلولها . فبطل هذا الفرق .

فإن قيل : اذا كان الباقي لا يمنع والحادث يمنع فهلاّ جاز افتراقهما في الحكم الذي ذكرناه ايضا ؟

قيل له : لم يكن الذي أخرجه من المنع مجرّد البقاء بل لأنّه عند البقاء يخرج من التعلّق بالقادر والمنع يتبع ذلك ، وعلى هذا لو تعلّق به في حال البقاء لصح وقوع المنع به .

١) ف : الوجود.   ٢) ف : اذا .

فإن قيل : فإنّ الشيء انما يُراد في حال الحدوث دون حال البقاء ، فهلاّ جاز مثله في القدرة ؟

قلنا : ليس البقاء هو الذي أخرجه عن صحّة إرادته ولكن اعتقاد المريد صحّة حدوث المراد مما لا بدّ منه ، حتى لو اعتقد فيما يبقى أنّه يتجدّد ويحدث حالا بعد حال لصحّ أن يريده ولو اعتقد فيما يصح أن يحدث أنّه باقٍ لاستحال أن يريده .

فإن قيل : فإنّ الفعل يتعلّق بفاعله في حال الحدوث دون حال البقاء فقد افترق الحالان فيه .

قيل له : هذا على مذهبكم ، والاّ فالتعلّق عندنا يثبت قبل الوجود وعند الوجود يزول التعلّق .

فإن قيل : إنّ السبب يولّد في حال الحدوث دون حال البقاء .

قيل له : ليس الأمر كذلك بل يولّد الثقلُ في حالي بقائه وحدوثه ، وإن كان في الكون اختلاف ألفاظ شيوخنا .

فعرفتَ أنّ هذا الفعل لو ثبتت الحاجة فيه الى القدرة عند الحدوث للزم مثله في حال البقاء .

فإن قالوا : هلاّ جرى الحال في القدرة وتأثيرها مجرى الحال في الإرادة والعلم ومجرى الحاجة الى السبب لأن كلَ ذلك يقارن ما يؤثّر فيه؟

قيل لهم : إنّ الفرق بينهما ظاهر ، لأنّ الحاجة الى القدرة هي لِنَقْل الفعل بها من العدم الى الوجود ، فاذا وجد فقد زالت الحاجة . والحاجة الى الإرادة هي لوقوع الفعل بها على وجه دون وجه فلا بدّ من المقارنة ، وإن كان ربّما تتقدّم بعض أجزاء الفعل اذا كان جميعها يقع على وجه مخصوص بالإرادة المقارِنة لأوّلها ، كما نقوله في حروف الأمر والخبر[1] وفي جملة أجزاء الصلاة. وكذلك العلم يُحتاج اليه لوقوع الفعل على وجه في

١) ف : والخبر والامر .

الإحكام ، وإن كنّا نوجب في العلم التقدّم ونُجريه في هذا الوجه مجرى القدرة . ولولا أن تأثير القدرة ما ذكرناه من إحداث الفعل بها ووجوب تقدّمها لم يكن ليثبت تأثير واحد من هذين المعنيين على هذا السبيل . فيجب أن نحافظ على الأصل الذي قرّرناه من تأثير القدرة في الإحداث ووجوب تقدّمها ليصح من بعد أن نبني عليه غيره وأن لا نُجري الجميع مجرى واحدا .

والحال في الأسباب مختلفة. فإن فيها ما يجب التقدّم ولا تصح المقارنة كالنظر لأن مضامّته[1] للعلم لا يصح بحال . وفيها ما يجب تقدّمه وإن كان تصح مضامّته[1] لمسبّبه كالاعتماد . وفيها ما يجب مقارنته كالكون فيما يولّده . وجميع ذلك يستند الى قدرة متقدّمة على السبب والمسبّب معا ، لأن عندنا أن القدرة عليها واحدة .

وعلى كل حال فقياس بعض ذلك على بعض لا يصح بل يجب الرجوع الى الدلالة . وجملته أن كلَ ما أثّر في حدوث الفعل فلا بدّ من تقدّمه ، وما أثّر في وقوعه على وجه دون وجه فلا بدّ من مقارنته ، لأنّه لا يكون بأن يحصل على أحدهما أولى من الآخر الاّ لشيء يضامّه ، على مثل ما نقوله في كون الجوهر كائنا في جهة دون أخرى لأنّه لا بدّ فيه من معنى يقارن . ولأجل ذلك فارق كونُ المريد مريدا في وجوب مقارنته للفعل الواقع على وجه دون وجه كونَه ناظرا في ذلك ، لمّا كان الفعل الذي يصح وقوعه على وجه بالإرادة قد كان يصح أن يوجد لا على ذلك الوجه فاحتيج لا محالة الى معنى ينضمّ اليه . ولم يكن كذلك كونه ناظرا لأنّ الاعتقاد الذي يوجد عن النظر لا يصح أن يكون الاّ علما وما يوجد غير علم عند النظر فليس المؤثّر فيه النظر ، فلم تجب مقارنة[2] كونه ناظرا لكونه عالما .

ثمّ أورد ما كان يذكره المتقدّمون في هذه الدلالة مـن قولهم إن الكائن في الشمس متى يقدر على الانتقال الى الظلّ ؟ والقادر على تطليق امرأته او عتق عبده متى يقدر على

١) ف : مقارنته .   ٢) ي : مفارقة

ذلك ؟ وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه . فإن قالوا : يقدر على الانتقال او التطليق والعتق قبل وجود ذلك ، فهو الذي نقوله . وإن قدر على ذلك وقد وقع الانتقال والعتق والطلاق فكأنّه قادر على انتقال قد حصل ووُجد ، وبالحصول قد استغنى عن القدرة عليه ، وكأنّه قادر على طلاق مَن قد بانت منه او على عتق مَن قد زال مُلكه عنه . وكذلك قيل لهم : متى يقدر أحدنا على قتل نفسه ؟ فإن كان قبل وجود القتل فهو الذي نقوله . وإن كان عند وجود القتل فهو في حال القتل قد خرج عن كونه حيّا فضلاً عن كونه قادرا !

فإن قلبوا ذلك علينا فقالوا : متى يكون قاتلا نفسه او منتقلا ؟ لم يصح هذا الإلزام ، لأن في ذلك تكرارا في الكلام وتعليقا للشيء بنفسه لأنّه لا فائدة تحت قولنا « قاتل » الاّ وجود القتل ، ولا فائدة تحت قولنا « منتقل » الاّ وجود النقلة فيه . وذلك كلام في الاسم وانما يتبع حال وجود ما يشتقّ للفاعل منه اسم . فلا يُشبه ذلك ما ألزمناهم ، لأنّا نورد الإلزام عليهم في شيئين غيرين أمكن تعليق أحدهما بالآخر وهو القتل والقدرة عليه والانتقال والقدرة عليه ثم كذلك فساغ لنا أن نقول : متى يقدر على الانتقال ؟ لمّا كان أحدهما غير الآخر . ولم يسُغ لهم أن يقولوا : متى يكون منتقلا ، أعند وجود الانتقال او قبله ؟ لأنّه لا فائدة لقولنا إنّه منتقل الاّ وجود[1] الانتقال فيه. فكأنّهم كرّروا الكلام، فبَان الفرق بينهما.

وممّا استدلّ به رحمه الله أن القدرة لو كانت لا تنفكّ من الفعل لوجب أن يكون بينهما تعلّق يقتضي استحالة انفكاك أحدهما عن الآخر ، والاّ فلو لم يكن بينهما تعلّق لساغ الانفصال لئلاّ تلتبس الذاتان بالذات الواحدة . ومعلوم أنّه لا يمكن إثبات تعلّق بين القدرة وبين الفعل لأجله يستحيل انفصال أحدهما عن الآخر . والقوم على فرقتين . فمنهم من لا يجوّز وجود هذه الحركة بعينها الاّ مع القدرة كما لا يجوّز وجود القدرة الاّ مع هذه الحركة . ومنهم من أجاز وجود الحركة بعينها من دون هذه القدرة وإن لم يجوّز

١) ف : لوجود .

وجود القدرة من دون هذه الحركة . والكلام للفرقتين[١] لازم ، لأنّا انما فرضنا المسئلة في القدرة ولا أحد منهم يجوّز وجودها ولا هذا الفعل .

وانما قلنا إنّه ليس بينهما تعلّق من وجه يُعقَل لأنّ الذي يصح ذكره في ذلك انما هو تعلّق الحاجة في الوجود أو في التضمين أو إيجاب العلّة لمعلولها او إيجاب السبب لمسبّبه . فاذا لم يثبت بين القدرة وبين الفعل أحد هذه الوجوه فيجب أن يصح من القادر إيجاد القدرة ولا هذا الفعل لأنّه مختار فيها .

والذي به يتبيّن زوال هذا التعلّق بينهما أنّه إن جُعِلَت[٢] الحاجة ثابتة في كل واحد منهما مع صاحبه اقتضى أن تحتاج القدرة الى الفعل ويحتاج الفعل اليها ، فيؤدّي الى حاجة كل واحد منهما الى صاحبه في الوجه الذي احتاج صاحبه اليه . وهذا يقتضي حاجة الشيء الى نفسه لأنّه إن لم يوجد هذا لم يوجد ذاك وإن لم يوجد ذاك لم يوجد هذا ، وذلك لا يصح . وإن جُعلت[٣] الحاجة ثابتة للقدرة مع[٤] الحركة اقتضى صحّة وجود القدرة ولا هذه الحركة ، لأن من شأن المحتاج اليه صحّة وجوده مع عدم المحتاج ليتميّز أحد الأمرين عن الآخر . ومهما أجاز القوم وجود الفعل ولا قدرة فلن يُجيزوا وجود القدرة ولا فعل . وليس يصح أن تُجعَل الحاجة بينهما من جهة التضمين ، لأنّه كان يقتضي صحّة قيام ضدّ هذه الحركة مقامها في كون القدرة مضمّنة بكل واحد منهما ، كما نقوله في الجوهر اذا صار مضمّنًا بالكون لأن كل كون يُشار اليه يصح قيامه مقام ضدّه . وإن جُعلت الحاجة راجعة الى الإيجاب لم يصح ، لأنّه كان يجب إن جُعل طريقُه طريق العلل أن تقتضي العلّة وجود الذوات ، ومن شأن العلّة أن تُوجب الصفات والأحكام للذوات دون إيجاب ذوات منفصلة عنها . وإن أُجريَ على طريق إيجاب السبب للمسبّب ، فيجب صحّة وجود القدرة ولا فعل بأن يعرض عارض فيمنع من وجوده ، لأن هذه حال الأسباب والمسبّبات. فاذا بطل كل هذه الوجوه صح وجود القدرة خالية من الفعل، وبطل القول بوجوب مقارنة الفعل لها .

١) ي : للفريقين. ٢) ي ف : جعل. ٣) ف : جعلنا. ٤) ف : مع وجود.

فإن قيل : فعندكم أن القدرة في ثاني الحال لا بدّ فيها من الفعل وليس بينها وبينه وجه من وجوه التعلّق .

قيل له : إنّا نجوّز في القدرة أن توجد أبدا ولا فعل ، سواء كان في الثاني او في الثالث . وانما نحكم بوقوع الفعل لمكان ما يحصل من الدواعي . فأمّا لو قُدّر خلوّ أحدنا من الدواعي الى الأفعال لصح أن لا يكون فاعلا . وأمّا على طريقة أبي علي اذا لم يجوّز خلوّ القدرة من الأخذ والترك فإن مذهبه يخالف مذهب القوم ، لأنّه يجوّز خلوّها من الفعل عند منع ، وليس قوله كقولهم إنّها موجبة ولا يصح انفكاكها عن الفعل .

وقد استدلّ من بعد بالدلالة التي تقدّمت في أن القدرة متعلّقة بالضدّين ، حيث قلنا إنّها لا بدّ من تعلّقها بالكونين في المكانين المتباعدين . ومعلوم أن الذي يقدر على الكون بالبصرة وهو ببغداد انما يمكنه أن يفعل ذلك بعد زمان ، فيجب أن تكون متقدّمة على مقدورها . وقد تقدّم القول فيما يتّصل بهذه الدلالة .

وقد استدلّ بالدلالة التي يوردها أبو هاشم على بقاء القُدَر ، وهي في وجوب تقدّمها أظهر . وترتيبُها ما قد ثبت أن كون القديم تعالى قادرا لا بدّ من تقدّمه لوجود مقدوره ، لأنّه إن لم يكن كذلك بطل حدوث العالم وكونه تعالى محدِثا له . فاذا وجب في هذه الصفة فيه تعالى أن تكون متعلّقة على هذا السبيل فيجب في كل مَن استحقّ هذه الصفة أن يستحقّها على نحو ذلك ، لأن تعلّق الصفة لا تختلف كيفيته باختلاف وجه استحقاقها . فلهذا لمّا كان كون العالِم عالما يتعلّق بالشيء على ما هو به وبإيقاع الفعل مُحكَما لم تفترق الحال بين العالِم لذاته والعالِم بعلم . فيجب أن يكون كوننا قادرين سابقا لوجود المقدور كما يجب مثله في القديم جل وعز .

وهذا الوجه يظهر اذا أُورد على طريقة الإلزام ، لأن القوم قد أقرّوا بما ذكرناه في القديم . واذا أردنا إيراده على طريقة الدلالة فقد يمكن ايضا ، اذا عُلم تعلّق الفعل بفاعله وأثبتناه[١] تعالى مُحدِثا للعالَم ثم سبق لنا العلم بوجوب تقدّم كونه قادرا على

١) ف : اثبتنا انه .

المقدور ، فنشبّه كوننا قادرين به اذا لم يتّفق في الشاهد أن ننظر في حكم كون أحدنا قادرا .

وقد استدلّ بما قاله أبو علي رحمه الله من أن القدرة لو كانت لا تنفكّ من الفعل لوجب أن يكون لها تأثير المُوجِبات ، من حيث أحالوا وجودها الاّ والفعل موجود وهذا أبلغ ما يقال في أحكام الموجبات . فيجب أن يكون الفعل الواقع من فعل فاعلها وأن ترجع أحكامه اليه دوننا ، لأنّه قد فعل ما يوجب هذا الفعل على أبلغ ما يمكن . فصار حكمه حكم السبب والمسبَّب فكما أنّا نُضيف المسبَّب الى فاعل السبب فكذلك يجب في القدرة ومقدورها . وهذا يُخرج فعلنا من أن يكون له تعلّق بنا . واذا لم يتعلّق بنا لم يرجع حكمه الينا كما لا يرجع حكم القدرة الينا ، لأنّ أحدنا لا يوصف بالمدح والذمّ وما يتبعهما لِمَا أوجده الله فيه من القدرة ، فكان ينبغي أن يحلّ الفعل محلّها . وقد عرفنا باضطرار خلاف ذلك فيما فعله من قبيح وحسن . ومتى أخرجوا أحدنا عن كونه فاعلا ولم يثبتوا تعلّقا لفعله به فالقدرة لا يصح إثباتها فضلا عن غير ذلك .

فاذا قالوا : إنّكم شبّهتم هذه الجملة بالأسباب والمسبّبات ، ونحن لا نقول بذلك .

قيل لهم : أمّا على مذهب ضرار حيث سوّى بين المباشر والمتولّد في تعلّقها بالعبد فالكلام ظاهر . وأمّا على مذهب غيره فلا حاجة لنا الى إيراد الدلالة على أصولهم ، بل الواجب أن يُبنى على ما دلّت عليه الدلالة . وحال المتولّد عندنا كحال المبتدأ في تعلّقها بالواحد منا ، فبطل هذا السؤال .

وبيّن ما قدّمناه أن حكم القادر انما يُعرف بصحّة الفعل ، فلو كانت القدرة موجبة لزالت هذه الصحّة ولم تنفصل حال القادر من حال المضطرّ .

وأحد ما يدلّ على ما قلناه أن القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها موجبة له يقتضي القدح في إثباتها أصلا ، وغير جائز أن نتكلّم في حكم معنى من المعاني على وجه يقدح في إثباته أصلا . وبيان ذلك أن القدرة تثبت بكون القادر قادرا وكونه قادرا يثبت بكونه مُحدِثا وفاعلا . والطريق الى ذلك وجوب وقوع فعله بحسب دواعيه . فإن كانت القدرة

متى وُجدت وجب وجود الفعل عندها فلا معنى لاعتبار الدواعي ، وكان ينبغي أن يقع الفعل مع سلامة الأحوال وإن كانت الدواعي منتفية ، وهذا لا يصح . فليس بعد ذلك الاّ أن يصح وجود القدرة وثبات كونه قادرا وليس بفاعل ثمّ يصير فاعلا عند الدواعي ، وهذا لا يتمّ الاّ على أصلنا .

وأحد ما استدلّ به أنّها لو كانت موجبة للفعل ولا يصح وجودها الاّ والفعل يقع معها لوجب الغنى عن الآلات والأسباب والعلوم وغير ذلك ، لأنّ الموجب لا يصح وجوده ثمّ يقف الإيجاب على شرط . وهذا يقتضي صحّة وجود قدرة الطيران فيمَن لا جناح له فيطير بلا جناح ، وأن[1] توجد قدرة المشي فيمن لا رِجل له فيوجد من الزمن او المقطوع الرجل ، ثمّ كذلك الحال في كل ما يحتاج الى آلة . ومتى جعلوا الآلة هي محلّ القدرة أقتضى ذلك أن جميع محالّ القُدَر هي آلات للأفعال ، وقد ثبت الفصل بين بعض المحالّ وبين بعض . وعلى أنّا كما نُلزمهم ذلك في الآلات المتّصلة نُلزمهم ايضا في المنفصل من الآلات نحو القوس والسكّين وغيرهما ، فلا يصح هذا الانفصال .

ثمّ أورد طريقة قد تكرّرت في مواضع . وذلك أنّه اذا كان عند وجود هذه القدرة يجب حصول المقدور على وجه لا يبقى للاختيار موضع ، فيجب أن تزول الأحكام التي عرفنا ثباتها في القادرين منا من المدح والذمّ وغير ذلك ، وأن لا[2] تزيد حال هذا القادر المختار على حال الملجأ او المضطرّ . فاذا كنّا نعلم أنّه لمّا وجب وجود فعل الملجأ على وجه لا يعارضه غيره من الدواعي وزالت عنه هذه الأحكام ، فكل قادر على الفعل قد تنزّل على قولهم هذه المنزلة في وجوب وجود ما يقدر عليه على وجه لا يصح الانفكاك عنه . وقد عرفنا بأوائل العقول الفصل بين هذين الموضعين . ولا يتمّ ذلك الاّ مع تقدّم كونه قادرا وصحّة وقوع الفعل بها وحصول الفعل موقوفا على الدواعي والاختيار .

وقد أورد طريقة تكثر في كلام أبي القاسم وغيره ، وهي أن القدرة لو لم تنفكّ من

١) ي ف : – ان .   ٢) ي : – لا .

الفعل ولم يكن هذا الفعل المخصوص منفكًا عنها لم يكن أحد الأمرين بأن يؤثّر في صاحبه أولى من خلاف ذلك ، وكان لا تكون القدرة بأن تكون قدرة أولى من الفعل ولا الفعل بأن يكون فعلا أولى منها . وهذا يقتضي نقض حقيقة القدرة ويقتضي التباس الجنسين بالجنس الواحد .

وربّما يقتصر في الإلزام على أحد هذين وهو إبطال تأثير أحد الأمرين في الآخر ، وربّما يجمع بينهما . وإن كان الأوّل أقرب ، لأن لقائل أن يقول : إنّي أفصل بين الأمرين من حيث أن القُدَر تقع مختلفة أبدا وهذا الفعل قد يقع فيه المتجانس والمختلف ، فيصح التمييز بينهما فلا يؤدّي الى الالتباس الذي ذكرتم . وقد يمكنه ايضا أن يقول إن حكم القدرة يرجع الى الحيّ وحكم الحركة يرجع الى المحلّ، فعرفتَ بذلك أنّها من نوعين مختلفين . فالأقرب إيراده على الوجه الأوّل .

ثمّ لا ينقلب مثله علينا اذا قلنا بتقدّمها ، لأنّها توجد في الأوّل ولا فعل أصلا ثمّ يوجد الفعل بها في الثاني او فيما بعده ، فلولا أنّ القدرة هي المؤثّرة في الفعل بطريقة التصحيح لكان لا يصح وجودها أوّلا ولا هذا الفعل كما لم يصح وجود الفعل الاّ والقدرة سابقة .

لكن هذه الطريقة انما تستقيم اذا أوردت على مَن يقول : لا يجوز وجود القدرة الاّ والفعل حاصل ولا وجود هذا الفعل بعينه الاّ مع هذه القدرة . فحينئذ يصح أن يقال لهم : فلِمَ صار أحد الأمرين بأن يؤثّر في صاحبه أولى من خلاف ذلك ؟ فأمّا مَن ذهب منهم الى جواز وجود هذا الفعل ولا هذه القدرة وقال : « لا يصح وجود القدرة الاّ مع هذا الفعل » ، فقد يمكنه أن يُثبت للقدرة مزية في التأثير على الحركة التي قد يصح وجودها مع عدم القدرة .

وقد استدلّ من بعد بما تقدّم عند الدلالة على أن القدرة متعلّقة بالضدّين ، وهو أنّ القول بأنّها متعلّقة بأحدهما يؤدّي الى تكليف ما لا يطاق . والقول بوجوب مقارنتها لهذا الفعل يقتضي مثل ذلك ، لأن عند وجود قدرة الكفر يجب وجوده على وجه لا يمكنه

الانفكاك منه ، وهو مأمور بالإيمان الذي لا قدرة له عليه لأنّه لو قدر عليه لكان فاعلا له على أصلهم . فاذا لم يفعل الإيمان فيجب أن يكون عدمه يُنبئ عن عدم القدرة ، وهذا هو القول بتكليف ما لا يطاق . وقد مضى ما نصحّح به هذه الجملة .

واستدلّ بأنّ القدرة لوكانت مع الفعل على وجه يجب وقوعه عندها لبطل إثبات الدواعي أصلا ، لأنّ الذي به نُثبت الدواعي هو جواز كونه فاعلا للشيء ولغيره بدلا منه فيعدل عن أحدهما الى صاحبه لأجل الدواعي المحقّقة او المقدّرة . ولهذا نُثبت فعل الساهي والنائم فعلا لهما على تقدير صحّة الدواعي فيهما لوكانا عالمين . فاذا تقرّر ما ذكرنا فيجب أن لا تكون القدرة يقترن بها مقدورها لا محالة على وجه الوجوب ، لأنّ ذلك يرفع الحاجة الى الدواعي ويقتضي وجود الفعل لا محالة .

يبيّن ذلك أنّ القدرة اذا كانت موجبة فقد صار حالها أقوى من حال الدواعي التي[1] ليس لها حظّ الإيجاب على التحقيق ، ولهذا يصح مع حصول الدواعي أن لا يقع الفعل لمانع او لداعٍ آخر يعارض هذا الداعي . فكيف يصح وقوف الفعل على الدواعي مع هذا القول ؟ فكل مذهب أوجب بطلان الدواعي التي قد عرفنا أنّه لا بدّ منها فيجب فساده .

واستدلّ على ذلك بأنّه كان يجب لوكانت القدرة موجبة للفعل ويقع عندها لا محالة أن تستوي حال العالم بالكتابة والجاهل بها في صحّة حصولها منها على سواء بأن توجد في يد الأُمّي الجاهل بالكتابة القدرة عليها ، وكذلك توجد في يد الأعمى القدرة على نقط المصاحف وإن كانت حاسّته فاسدة . فقد عرفنا أنّ ذلك يزيل الفرق بين العالم والجاهل والضرير والبصير ويوجب أن لا يثبت لنا طريق الى أن القديم جل وعز عالم بالفعل المُحكَم . لا سيّما اذا كان عندهم أن الفعل ايضا مخلوق من جهة الله تعالى في يد كل واحد من هذين. فهلاّ جاز أن يخلق في يد الأعمى نقط المصاحف، وفي يد الأُمّي الكتابة الحسنة ، ثمّ هكذا في كل الأفعال المحتاجة الى العلم؟

١) ي ف : الذي .

ومن ها هنا ارتكب ابن أبي بشر[1] زوال الحاجة في الفعل المحكم الى كون الفاعل عالما وزعم أن طريق ذلك طريق العادات لا الواجبات . وهذا يوجب عليه تجويز ما ألزمناه حتى يجوّز أن في بعض البلاد قد أجرى الله العادة بأن لا يخلق الكتابة الاّ في يد الأُمّي دون العالم ، لأنّ ما طريقه طريق العادات فالخُلف يعتوره . ومتى جاز ذلك لم يكن الفعل المحكم دليلا على أن فاعله عالم ، واذا لم يدلّ في الشاهد لم يدلّ في الغائب . وكيف يصح له تعليق ذلك بالعادات ، ولمّا سبق له العلم بجواز الاختلاف في هذا الباب؟ لأنّ الذي به يُعلَم أن الشيء طريقه العادة هو العلم بوقوع الاختلاف فيه . فاذا لم يجد مَن صح منه الفعل المحكم الاّ وهو عالم واستمرّت الحال فيه على طريقة واحدة ، فكيف يسوغ له تعليق ذلك بالعادة ، وكل ما يحصل بالعادة فطريقه ما ذكرناه من تقدّم العلم بوقوع الاختلاف فيه ؟ ثمّ يلزمه على هذه القاعدة أن يجعل كلَ ما كان من باب الواجبات بالعادات حتى يقضي في التضادّ وإيجاب العلّة للمعلول بمثل ما قضى به في الفعل المحكم .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذا الفعل الذي هو الكتابة وما أشبهها لا يصح حصوله[2] الاّ بقدرة مخصوصة ، وتلك القدرة تفتقر في وجودها الى العلم الحاصل في القلب ؟ فاذا لم يوجد فيه العلم او وجد الجهل امتنع وجود هذه القدرة . فلهذا لم يصح وجود قدرة الكتابة في يد الأُمّي الجاهل .

قيل له : إنّ قدرة الكتابة توجد في اليد وانما تحتملها اليد لاختصاصها ببنية وحياة ، وهما توجدان كان في القلب علم او لم يكن . فكيف يصح القضاء بحاجتها الى العلم ؟ ويبيّن ذلك أن الشيء انما يحتاج في وجوده الى ما يحلّ محلّه اوكان جاريا هذا المجرى . فاذا كان العلم يوجد في القلب فكيف تفتقر القدرة الحاصلة في اليد الى وجود معنى في محلّ بائن عنها ؟ ويبيّن ذلك أنّه انما يصح إثبات الشيء محتاجا الى غيره اذا علم زوال

١) يعني الاشعري .   ٢) في ف : حصولها .

المحتاج عند زوال المحتاج اليه على طريقة واحدة ، ولا يفترق في ذلك القليل والكثير . ومعلوم أن القدرة على يسير الكتابة يصح وجودها في يد الأُمّي ولا علم أصلا . فلو كان الأمر على ما قالوه لا يستوي قليل القدرة وكثيرها في هذه القضية .

وهذا جوابنا ايضا اذا قالوا : ليست الحاجة راجعة الى المعاني بعضها مع بعض ولكن الحاجة ثابتة بين صفة القادر على الكتابة وبين صفة العالم بها ، كما ثبتت الحاجة بين صفة المريد وصفة المعتقد . لأنّا نقول : لوكان الأمر على ما ذكرتَه لما صح القليل من الكتابة مع الجهل او مع السهو والغفلة .

فأمّا اذا جعلوا الجهل بالكتابة مضادّا لقدرة الكتابة فمعلوم أنّه ليس بينهما تضادّ في التحقيق ولا ما يجري مجرى التضادّ ، لأنّ أحدهما ليس يفتقر في حصوله الى ما يضادّ ما يفتقر صاحبه اليه حتى يثبت بينهما ما يجري مجرى التضادّ . فكيف يمنع الجهل من وجود هذه القدرة ؟ وعلى أن الجهل لو قُدِّر مضادّا لقدرة الكتابة لكان تغاير المحلّ بهما يقتضي رفع التضادّ على التحقيق فكان ينبغي صحّة اجتماعها . ويوضح ذلك أن هذه القدرة لو جرى بينها وبين الجهل تضادّ لكان الحادث من الضدّين قد عُلم أنّه أولى بالتأثير من صاحبه ، فيجب والحال هذه أن يجوز وجود قدرة الكتابة في يد الأُمّي الجاهل وعندها يزول الجهل بالكتابة . فقد ثبت بهذه الجملة لزوم القول بالغنى عن العلم في كون الفعل محكما .

والكلام في لزوم الغنى عن الإرادة في كون الحروف خبرا وأمرا وما شاكل ذلك كالكلام فيما تقدّم . وكذلك الحال في الأسباب والآلات وما أشبه ذلك يجري على هذا النهج ، حتى يكون الأخرس كالسليم الآلة ، وحتى يصح وجود أفعال القلوب في الجوارح بأن توجد القدرة على العلم في اليد فيجب عندها وجود العلم ، ولا يُراعَى اختصاص المحلّ بمثل بنية القلب . ولا يلزمنا شيء من ذلك اذا كنّا نمنع من كون القدرة موجبة لمقدورها بل سلكنا بها مسلك المصحّحات ، فجاز وقوف الفعل على آلات وأسباب وشروط .

وأورد من بعد ما استدللنا به على أن القدرة قدرة على الضدّين والاّ وجب في القـادر

أن يقدر على المشي يَمْنة فراسخ ولا يقدر على أن يخطو في جهة يَسْرة خطوة واحدة، وفي القادر على حمل جبل وتحريكه أن لا يقدر على حمل ريشة خفيفة ، وقد عرفنا خلاف ذلك باضطرار. وهذه الطريقة كما دلّت على تعلّقها بالضدّين فقد دلّت على جواز حصولها ولا فعل يقارنها ، والاّ وجب من حيث لم يكن فاعلا للمشي في جهة يسرة ولا حاملا للجسم الخفيف أن نقضي بزوال قدرته على الأمرين ، مع أن حاله ما وصفناه من القدرة على رفع الجبال وقطع المسافات ، وقد عرفنا أن ذلك لا يدخل في باب التجويز . فيجب أن يدلّ ذلك على ثبات قدرته على ما ليس هو بفاعل له . ويبيّن ذلك أنّه كان يجب في هذا القادر على حمل مائة رطل أن تكون حالته في العجز عن حمل الريشة كحالته في العجز عن حمل ألف رطل ، لأن على كِلَي الوجهين قد عدم القدرة على الأمرين، وقد عرفنا خلاف ذلك .

واستدلّ بوجه آخر . وبيانه أن كون أحدنا قادرا لو تعلّق بالموجود على ما يقولونه حتى لا يكون قادرا الاّ وهو فاعل للزم من ذلك أحد أمرين ، إمّا أن يقال بقدم العالَم إن كان عز وجل قادرا لم يزل، او يُقْضَى بأنّه جل وعز حصل قادرا بعد أن لم يكن كذلك ليتمّ القول بحدوث العالَم . وانما أوجبنا ذلك لأنّ تعلّق الصفة بما تتعلّق به لا يختلف باختلاف وجه استحقاقها ، على ما ثبت في كونه عالما لأنّه لا فرق بين أن يكون العالِم عالما بعلم وبين أن يكون كذلك لذاته ، لمّا كان من حكم هذه الصفة أن تتعلّق على طريقة مخصوصة . ونحن اذا قضينا بوجوب كونه جل وعز قادرا على سائر الأجناس فليس ذلك بكيفية في التعلّق ، فلهذا ساغ أن يفارقه القادر بقدرة في ذلك . فاذا تقرّر هذا الأصل ظهر ما بنينا عليه الكلام ، لأنّه يجب اذا كان قادرا لذاته أن يتعلّق كونه قادرا بالموجود فيلزم قدم العالَم او أن يقدر بعد أن لم يكن قادرا ليصح أن يتجدّد كونه فاعلا ، وكِلا الأمرين باطل .

وهذا الكلام أظهر لزوما لمَن يذهب الى أنّه تعالى قادر بقدرة ، لأنّ المعاني في تعلّقها وكيفية تعلّقها لا يجوز أن تختلف بالقدم والحدوث كما لم تفترق في الحدوث

والبقاء ، فكان يجب أن يقترن الفعل بقدرته القديمة كما وجب[1] اقترانه بالقدرة المحدثة . ويبيّن ذلك أن كل واحد من هذين الفريقين يُثبت فيما لم يزل مع كونه قادرا امرا موجبا وهو كونه مريدا او[2] الإرادة القديمة ، فيتأكّد الإلزام بذلك ايضا.

وقد استدلّ على وجوب تقدّم القدرة بأن بنى الكلام في ذلك على أن العبد يفعل المتولّد الذي يوجد بعد وقت واحد او[2] أوقات كثيرة ، نحو الإصابة والقتل وغيرهما . فلا بدّ اذا كان ذلك الفعل المتولّد المتراخي عن حال السبب فعلا له كما أن نفس السبب فعله أن تكون القدرة متقدّمة على هذا المتولّد . ولا فرق اذا صح تقدّمها لبعض مقدوراتها بين مقدور ومقدور . وليس يمكنهم أن يقولوا إن القدرة تتقدّم المتولّد دون المباشر ، لأنّ ذلك غير مستقيم عندهم ولأنّ[3] الذي أوجب تقدّمها على المتولّد هو ليصح بها الفعل في الثاني وهذا قائم في المبتدأ . ولا يمكنهم ايضا أن يدّعوا أن المتولّدات كلّها تقترن بأسبابها ، لأنّا قد بيّنّا أن فيها ما يتراخى وفيها ما يقارن . وعلى ذلك بنينا الإلزام فيما يظهر تراخيه من الإصابة بعد الرمي . وليس يجب اذا كنّا نفصل بين المبتدأ والمتولّد في مقدار الأوقات التي يلزم تقدّم القدرة عليها[4] ان نفصل بينهما في وجوب تقدّمها رأسا ، لأنّا انما فرقنا بينهما في هذا الوجه لعلّة تحصل في أحد الموضعين دون الآخر وهما متساويان في وجوب تقدّمها على الجملة .

ثمّ إنّه وصل بذلك الكلام في أن على مذهبهم ينبغي أن لا يكون العبد قادرا على قتل نفسه ، لأنّه انما يقدر على القتل عند وجوده لا قبله ، وعند وجود القتل يخرج من كونه حيا فضلا عن كونه قادرا . ويفارق ذلك ما نجوّزه في المتولّدات أنّه يصح وقوعها وقد عجز الفاعل او مات اذا كان قد فعل السبب الذي يولّد ذلك وكانت قدرته المتقدّمة متعلّقة بالسبب والمسبّب ، لأنّ إضافة الفعل اليه فائدتها أنّه وجد وقد كان قادرا عليه من قبل ، فلا يمتنع أن تكون كذلك في حال موته . وليس يصح إثباته قادرا وليس بحيّ ،

١) ف : يوجب. ٢) ف : و. ٣) ف : فان. ٤) ي ف : عليهما.

لأنّ ذلك يسدّ علينا إثبات القديم تعالى حيّا . فلا يمكنهم أن يقولوا : يكون قادرا وليس بحيّ ، كما قلتم : يكون فاعلا وليس بحيّ.

وبيّن رحمه الله أن هذا الجنس من الإلزام هو الذي أدّى القوم الى أن تجاهلوا في حقيقة القتل فجعلوه حركات يد القاتل دون ما يحصل في المقتول من نقض البنية ، مع علمنا بأن أهل اللغة لا يعرفون القتل الاّ ما قلناه ، وكذلك أهل العقول . ولهذا لو أنّه[1] أدام هذه الحركات من دون انتقاض بنية المقتول لم يُسمَّ قاتلا ولا كان له حكم القاتلين . فكيف يصح ذلك ؟ والكلام في الكسر وما أشبهه يجري على نحو ذلك ، لأنّهم يجعلون الكسر حالاًّ في يد الكاسر وهذا ظاهر الفساد . وعلى أن الإلزام الذي أوردناه عليهم من وجوب كونه قادرا على القتل وليس بحيّ قائم ولا ينجّيهم منه أن القتل هو حركات يده ، لأنّه يجب أن يكون قادرا على قتل نفسه وهو مقتول والمقتول لا يكون حيّا والقادر لا بدّ من كونه حيّا .

ثمّ ختم الباب بأن قال أنّ مُكالمة القوم في القدرة وأحكامها مع القول بخلق الأعمال وإضافتها الى الله تعالى من كل وجه لا معنى له ، لأنّ القدرة انما تثبت بعد إثبات كون العبد مُحدِثا لتصرّفه ، فمَن منع من ذلك فيجب أن ينقل الكــلام في القدرة اليه . لكن مشايخنا توسّعوا في مكالمتهم إظهارا للاقتدار عليهم من كل وجه .

فهذه[2] طريق القول في ذلك .

يتلوه إن شاء الله باب في ذكر شُبَه القوم .

والحمد لله وصلواته على محمد وآله[3] .

١) ف : انه لو. ٢) ف : فهذا. ٣) ف : — يتلوه ... وآله .

الثاني عشر من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع الشيخ أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله[1]

١) ف : رحمها الله جميعا .

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

باب في ذكر شبه القوم

من الشُبَه التي يوردها القوم في وجوب مقارنة الفعل للقدرة قولهم : لو جاز وجود القدرة ولا فعل وقتا واحدا جاز وجودها خالية من الفعل في الثاني والثالث ، ثمّ كذلك حتى يبقى القادر منا طول عمره غير آخذ ولا تارك ولا مطيع ولا عاصٍ ، لأنّ كل أمر[2] صح في الابتداء خلوّه من غيره صح مثله على وجه الدوام . ولهذا لمّا صح في القدرة أن تكون موجودة ولا علم أوّلا صح استمرارها كذلك ، ولمّا لم يصح وجودها في الأوّل ولا حياة ولا بنية لم يصح استمرارها الاّ مع الحياة . فاذا لم يجز في الواحد منا أن يكون طول عمره خاليا عن الأوصاف التي ذكرناها فليس الاّ وجوب مقارنة الفعل للقدرة .

وهذه الطريقة توردها المجبرة على سائر أصحابنا اذا قالوا بتقدّم الاستطاعة . وربّما أوردها أبو علي رحمه الله ومَن يذهب مذهبه في امتناع خلوّ القدرة من الأخذ والترك على أصحاب أبي هاشم .

فاذا أوردها القوم على سائر أصحابنا ، فمن جواب أبي علي لهم أن من الجائز خلوّها من الفعل في كل حال اذا كان هناك منع ، فيرتكب جواز هذه الأوصاف على أحدنا عند حدوث منع ويقول : اذا كانت الأحوال سليمة فلا بدّ من كونه فاعلا للأخذ او الترك . ولكن على كل حال يخالف المجبرة لأنّهم يعيّنون المقدور بالقدرة فلا يجوّزون أن

١) ف : – بسم ... الرحيم.   ٢) ي : امرين .

يوجد مع هذه القدرة الاّ هذا المقدور المعيّن ، وليس كذلك مذهب أبي علي ولذلك[1] يجوّز خلوّه من الأخذ والترك عند منع ولا يجوّز القوم ذلك .

فأمّا جواب أبي هاشم لكل من يورد هذا السؤال عليه فأن يقول : إن صوّرت هذه المسئلة في أحدنا مع خلوّه من الدواعي الى الأفعال فجائز خلوّه من الأفعال ، وإن صوّرت مع الدواعي فلأمر يرجع اليها لا بدّ من أن يختار القادر مقدورا من مقدوراته . ولا يجوز مع ثبات دواعي الرغبة والرهبة في أحدنا أن يخلو من الفعل لهذا الوجه خاصة دون ما يتّصل بالقدرة . وغير ممتنع أن لا يثبت للعبد داع الى الفعل في وقت ثمّ يتجدّد له الدّاعي اليه ، فلا يلزم استمرار هذا الوصف به عند استمرار كونه قادرا . وعلى أنّ عند خلوص الدواعي لا يتخصّص المقدور بعين دون عين وانّما يراعي فعل له صفة . ولا يتأتّى ذلك على طريقة القوم لأنّهم يجعلون هذه القدرة متعلّقة بهذا المقدور المعيّن .

وبعد فإنّا إن ارتكبنا خلوّه في الثاني والثالث وما بعدهما من الأوقات عن الفعل لم يلزمه خروجه عن الوصف بالطاعة والمعصية ، لأنّ الغرض بذلك ما يتّصل بالثواب والعقاب ، حتى لا يقول قائل : فاذا خلا منها فيجب أن يخرج مع التكليف من استحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب . وذلك لأن من أصلنا أن العقاب يستحقّ بأن لا يفعل العبد ما وجب عليه والثواب يستحقّه بأن لا يفعل القبيح لقبحه . فاذا قدّر خلوّه من الفعل جاز أن يثبت أحد هذين بأن لا يكون فاعلا للقبيح ولا فاعلا للواجب فيقع الإحباط والتكفير بين المستحقّين عليها ، على ما نذكره في باب الوعيد . فزال التشنيع علينا بهذا الوجه .

ومن جملة ما يتعلّقون به أن القدرة لو استحال الفعل بها في الأوّل لم يكن لهذه الاستحالة وجه الاّ ما يرجع الى ذاتها . وهذا يقتضي أن يكون كذلك في الثاني والثالث حتى يستحيل الفعل بها أبدا . ولو كانت كذلك لخرجت عن كونها قدرة وصار وجودها

١) ي ف : كذلك .

بمنزلة عدمها . ولا وجه يخلص من ذلك الاّ أن يقع الفعل بها في أوّل حال وجودها . فكان القوم في الشبهة الأولى ألزموا جواز[1] خلوّها من الفعل أبدا وفي الثاني ألزموا استحالة الفعل بها أبدا .

والجواب عن ذلك أنّا لا نعلّل استحالة الفعل بها في الأوّل بشيء أصلا بل هذا الحكم قد صار معروفا بدليله . وليس كل حكم يصح تعليله . والدليل الذي به عرفنا ذلك هو ما قد تقرّر أن تأثيرها هو في صحّة الفعل ، والصحّة لا تكون الاّ في المنتظر وفيما يقع في الثاني دون الحاصل ، فلو قلنا إن الفعل يقع[2] بها في حالها لانتقض هذا الأصل . وانما تصح مقارنة الفعل لها بعد كونها موجبة ، ولو كانت موجبة لبطل الطريق اليها فضلا عن أن نتكلّم في حكمها . فصار الذي يقتضي إثباتها يوجب أن الفعل بها يصح في الثاني دون الأوّل وأن التعليل الذي أشاروا اليه باطل .

والذي يبيّن صحّة ذلك أن هذه القضية لو وجبت في القدرة لأمر يرجع الى ذاتها ، حتى اذا استحال في الأوّل الفعل بها يستحيل في الثاني أيضا ، للزم في القديم جل وعز اذا كان قادرا لذاته أن يستحيل الفعل منه في الثاني كما استحال في الأوّل ، لأنّ حال القدرة معتبرة بحال القادر . فاذا كنّا نعلم أنّه يصح فيه تعالى أن يكون فاعلا فيما لا يزال وإن استحال كونه فاعلا لم يزل فيجب أن لا يمتنع مثله في القدرة . ولو قُلِبَ هذا السؤال عليهم في القديم جل وعز لم يجدوا من الفصل سوى أن كونه قادرا يقتضي صحّة الفعل والصحّة انما تدخل في المنتظر دون الثابت . فهكذا جوابنا في نفس القدرة .

والذي يبيّن أن مثل هذه الأحكام لا يجب أن تقترن بها علل أن القوم لو قيل لهم : لماذا يجب أن يقترن بهذه القدرة هذا المقدور المعيّن دون غيره ؟ لم يمكنهم تعليل ذلك بشيء . فاذا جاز أن لا يقع في حال وجودها غير هذا المقدور المعيّن ولا علة ، فكذلك يجوز أن نقول : لا يقع هذا المعيّن في أوّل حال وجودها ولا علة .

١) ي : — جواز . ٢) ف : يصح .

وليس يجب فيما يستحيل وجوده وحصوله أوّلا أن تستمرّ به هذه الاستحالة ، لأنّا نعلم من حال القديم في كونه فاعلا خلاف ذلك . وهكذا فإن العلم يستحيل وجوده مع النظر ولا يمتنع وجوده من بعد . وكذلك فالجسم في أوّل حال وجوده لا يصح أن يكون ساكنا في مكان او متحرّكا الى غيره من الأماكن ، ولا يمتنع من بعد أن يكون كذلك . فهلاّ جاز في القدرة أن لا يقع الفعل بها أوّلا ويصح وقوعه بها ثانيا لأمر يرجع الى ما ذكرناه من أن تأثيرها هو في صحّة الفعل بها ، ولن يتصور ذلك في أوّل حال وجودها بل ينبئ عن الاستقبال ؟ فبطلت هذه الشبهة ايضا .

ومن جملة ما سألوا عنه قولهم : اذا كانت القدرة توجد أوّلا ولا فعل فيجب أن يصح فناؤها في الوقت الثاني عند وجود مقدورها ، وهذا يقتضي أن يكون الفعل واقعا بقدرة معدومة . ولو جاز ذلك لجاز أن يقع البطش باليد المعدومة والإدراك بالحاسّة المعدومة . ويتصرّفون في إيراد هذه الشبهة على وجوه ترجع الى ما ذكرناه .

والجواب أن فناء القدرة في حال وجود الفعل صحيح عندنا على ما أفرد فيه من بعد بابا ، لأنّه اذا كان يُحتاج الى القدرة ليوجد بها الفعل فينبغي أن يكون عند وجوده تقع الغُنية عن القدرة ، كما أن القوس اذا احتيج اليها لإنفاذ السهم عنها جاز وقوع الإصابة وإن قُدّر عدم القوس . ثمّ لا يجب أن يقال إنّ الفعل وقع بقدرة معدومة ، كما لا يقال إنّ الإصابة وقعت بقوس معدومة ، لأنّه يوهم أنّه لم تكن لواحدة منها حال وجود . ولكن يفصّل القول فيه فيقال : وقع هذا الفعل بقدرة كانت موجودة قبله ثمّ عدمت عند حصوله . كما اذا أضيف الفعل الى القديم جل وعز لأن الإضافة اليه تقع على هذا الحدّ فيقال : إن العالَم وجد من جهته لكونه قادرا عليه من قبل وجوده ، حتى لو ساغ خروجه عن كونه قادرا تعالى عن ذلك لم يؤثّر في وجود العالم ، ولكن لا يقال : وجد الفعل ممّن ليس بقادر ، فكذلك الحال فيما قلناه . فصار ما أوردوه تعلّقا بعبارة متى كشف عنها لم يكن فيها متعلّق .

فأمّا تشبيه ذلك باليد وما أشبهها فلا يصح ، لأنّ الآلات تنقسم . ففيها ما يكفي أن

تكون متقدّمة اذا لم يكن فيها الاّ أنّها وُصلة الى الفعل ولم يثبت لها حظّ المحالّ ، كما قلناه في القوس ، والقدرة تشبه هذا القبيل . وفيها ما يكفي فيه المقارنة او يجب المقارنة مع التقدّم ، وهو ما كان محلاّ للفعل او جاريا مجرى المحلّ فلأمر يرجع الى وجوب مقارنة المحلّ لما يحلّه وجب وجوده حال الفعل ، كما نقوله في اليد واللسان . وهذا المعنى لا يتصوّر في القدرة والفعل فلم يجب تشبيه ما ذكروه[1] بالآلات . والقول في أحكام الآلات يجيء من بعد .

وأمّا الحواسّ فهي على مذهب مَن يُثبت الإدراك معنى يجريها[2] مجرى محالّ الأفعال ، فلا يجوز عنده أن يرى بحاسّة معدومة في حال الرؤية لوجوب[3] حلول الرؤية في هذه الحاسّة ومن شأن المحلّ أن يكون موجودا . ومن لا يُثبت الإدراك معنى يجعل صفة المدرِك منا مفتقرة الى شروط من جملتها صحّة الحاسّة ، فلا بدّ من مقارنتها للإدراك على ما ثبت من أحكام الشروط . فأين ذلك من القدرة التي انما يُحتاج اليها ليقع بها الفعل فاذا وقع فقد زالت الحاجة ، كما قلنا مثله في القوس !

ومن جملة ما تعلّقوا به قولهم إن القدرة لو صح تقدّمها وقتا واحدا والفعل لا يقع في حالها لجاز تقدّمها على الفعل أوقاتا كثيرة ، حتى يقع الفعل من أحدنا بقدرة كانت موجودة فيه بالأمس . فاذا استحال ذلك فيجب أن يُقضَى بوجوب مقارنتها للفعل ، اذ لا مزية لقَدْر من الأوقات على[4] ما زاد عليه . وربّما أوردوا هذه الطريقة على وجه آخر فقالوا : لو جاز أن تتقدّم وقتا واحدا ولا فعل ثم يوجد الفعل بها في الثاني فيجب أن يجوز[5] عند وجود الفعل وجود العجز بدلا منها ، فيقع الفعل من العاجز .

والجواب أن نقول لهم : لماذا يجب اذا ساغ وجودها قبل الفعل بوقت واحد أن يصح تقدّمها بأوقات تتخلّل بين حال وجودها وبين الفعل بها فيما بعد هذه الأوقات ، وما الذي أوجب صحّة ما قلته ؟ ولهذا يصح وجود العلم في الثاني من حال النظر بلا

١) ف : ذكره. ٢) كذا في الاصلين. ٣) ي : لوجود. ٤) ي : دون
٥) ي : يجوز عليه .

فصل ، ولا يجب تجويز وجود العلم عن نظر تخلّل بين وجوده ووجود هذا العلم أوقات طويلة . وعلى هذا يصح في القديم جل وعز لكونه قادرا أن يفعل الفعل في هذا الوقت لتقدّم كونه قادرا عليه من قبل بوقت واحد او ما يتقدّر هذا التقدير ، وبدلا من ذلك لا يصح أن يقال إنّه يقع الفعل منه اليوم لكونه قادرا فيما لم يزل ، على تقدير زوال كونه قادرا تعالى عن ذلك على وقت الفعل بأزيد من الوقت الواحد .

فاذا كان كذلك نظرنا في حال الفعل فقلنا : ما كان مبتدأ فلا بدّ عند وجوده من تقدّم كونه قادرا عليه قبل الفعل بوقت واحد ليصح منه إيجاده في الثاني . وما كان متولّدا يُنظر فيه : فإن كان المسبب متّصلا بالسبب فحكمه حكم المبتدأ في وجوب قدرته عليها قبل الفعل بوقت واحد . وما كان من باب المسبب الذي يوجد في الثاني من حال سببه فيجب تقدّم كونه قادرا عليه بوقتين وعلى السبب بوقت واحد ثمّ ينظر . فإن كان هذا المسبب سببا في نفسه يولّد غيره حتى يتّصل بعض ذلك ببعض ما لم يكن هناك منع ، فقد يجوز تقدّم القدرة على هذه المسببات المتراخية بأوقات كثيرة ، على ما نقوله في رمي السهم والحجر وما أشبه ذلك . فلا يجب إجراء الأفعال كلّها مجرى واحدا في هذا الحكم .

فأمّا وجود العجز عند الفعل الواقع بالقدرة الأولى فصحيح . فاذا قيل : فيجب وقوع الفعل من العاجز ، فمن جوابنا أن هذا العجز لا يكون عجزا عن هذا الفعل الموجود وإنما يوجد العجز فتتعذّر عليه أمثال ما كان قادرا عليه من قبل لا عنها بأعيانها[1] . وليس بين العجز عن فعل من الأفعال وبين فعل آخر مقدور بقدرة أخرى تضادّ ولا ما يجري مجراه ، فغير ممتنع أن يجتمع الفعل الذي هو حركة والعجز الذي هو عجز عن حركة أخرى . وعلى هذا يصح أن تصادف حال وجود الفعل طروء الموت على الفاعل اذا لم يكن ذلك الفعل مما يحتاج في وجوده الى الحياة ، على نحو ما يُعلم من حال مَن رمى غيره فوقعت الإصابة مقارنة لموت الرامي . والقول بالتولّد لا يصح الاّ مع هذه الجملة . فصار

١) كذا في الاصلين .

ما أوردوه من التشنيع راجعا الى عبارات يجب الكشف عنها ، وعند ذلك يتّضح سقوط ما قالوه . وقال رحمه الله : ولعلّ هذه الشبهة هي التي منعت بعض الشيوخ من تجويز فناء القدرة في حال الفعل . وسيجيء القول فيه[1] من بعد .

ومن جملة ما أورده[2] عنهم أنّهم يقولون : لو لم يصح وقوع الفعل بالقدرة في الأوّل لم يخل المُحيل لذلك من أحد أمرين : فإمّا أن يكون مما يرجع الى ذاتها ، فيقتضي ذلك أن يستحيل أبدا لحصول المُحيل . وإمّا أن يكون راجعا الى معنى من المعاني ، فيقتضي ذلك صحّة الفعل على تقدير زوال هذا المعنى . وقد تقدّم نظير هذه الشبهة ، وإن لم يكن هذا التقسيم مذكورا هناك . والطريقة واحدة في الجواب ، لأنّه تبيّن أن هذا الحكم معلوم بدليله وهو ما أوجب أن القدرة تكون مؤثّرة في صحّة الفعل بها ، والصحّة لا ثبتت الاّ في المنتظر من الأمور . فهذا يقتضي الفرق بين الحالة الأولى وبين الحالة الثانية . ولا تُعلّل هذه الاستحالة بشيء ، لأنّ ذلك رجوع[3] الى النفي ولا يُعلّل النفي الاّ بحسب ما تقوم عليه الدلالة .

ثمّ يُقلب هذا السؤال عليهم فيقال : اذا لم يصح في القديم جل وعز أن يكون فاعلا لم يزل فلا وجه لهذه الاستحالة الاّ ما يرجع الى ذاته او أن يقال إن هناك معنى قديما او ما يرجع الى نفس المقدور ، وعلى كل حال يجب أن يستحيل فيما بعد[4] . فاذا لم يجب ذلك في القديم جل وعز لأمر يرجع الى أنّه انما يؤثر كونُه قادرا في صحّة الفعل ، وهذا يُنبئ عن غير ما هو حاصل ، فكذلك قولنا في القدرة والقادر منا .

وممّا أورده[5] عن القوم قولهم إنّ القادر في أوّل حال وجود القدرة فيه لو لم يكن فاعلا لم يخرج من أن يكون ممنوعا او ممتنعا . فاذا لم يصح في القادر أن يكون ممنوعا لم يبق الاّ أن يكون فاعلا او ممتنعا . والامتناع ايضا فعل . فقد ثبت وجوب مقارنة الفعل للقدرة .

وهذه الشبهة ضعيفة مبنية على قسمة غير سليمة وعلى أصول غير مسلّمة . وذلك لأنّا

١) ي : فيهم . ٢) ف : اوردوه . ٣) ف : يرجع . ٤) ف : بعده
٥) ف : اوردوه .

نقول إن القادر في أوّل حال قدرته يخلو من هذه الأوصاف كلّها . فمن أين صحّة ما ادّعيتم أنّه يستحيل خلوّه من بعض هذه الأفعال ، ولا يمكن دعوى الضرورة فيه ولا تجدون الى الدلالة عليه سبيلا ؟ وليس ذلك مما يُعَدّ في علوم القسمة ، نحو علمنا أن المعلوم إمّا أن يكون موجودا او معدوما ، والجسم إمّا أن يكون مجتمعا او مفترقا ، الى ما شاكل ذلك . فلا تصح لهم هذه الدعوى .

وبعد فإن عند القوم أن المنع يُرجع به الى العجز . فقد صار هذا التقسيم تقسيما للشيء على ضدّه ، فكأنّهم قالوا : إمّا أن يكون القادر فاعلا او عاجزا او ممتنعا . واذا كان الامتناع يرجع به أيضا الى فعل من الأفعال فقد صار الشيء مقسوما على نفسه ، لأنّ تقدير الكلام عند ذلك أن يقال : إمّا أن يكون فاعلا او عاجزا او فاعلا . فقد رأيت تهافت هذه الشبهة .

ثم يُقلب ذلك عليهم في القديم جل وعز فيقال : اذا كان قادرا لم يزل فلا يخلو اذا لم يكن فاعلا من أن يكون ممنوعا او ممتنعا . واذا لم يصح فيه تعالى هذان الوصفان فيجب أن يكون فاعلا لم يزل . واذا جاز خلوّ القادر في الغائب عن هذه الأوصاف فما الذي يمنع مثله في الشاهد ؟ وقد قال رحمه الله في هذا الفصل : يلزمهم أن يصفوا مَن وُجدت فيه قدرة الكفر أن يكون ممنوعا منه او ممتنعا ، فاذا لم يصح ذلك فهكذا ما نقوله . الاّ أن القوم بنوا الشبهة على أنّه اذا لم يكن فاعلا للفعل المقدور فلا يخلو من هذين الوصفين وعندهم أن مَن وُجدت فيه قدرة الكفر فهو فاعل للكفر ، فلا يلزمهم أن يصفوه بالمنع والامتناع .

واعلم أن شيوخنا اختلفوا في المنع . فأوجب أبو علي فيه[1] أن يتقدّم كما أوجب مثله في القدرة . فعنده يصح أن يكون القادر في ابتداء وجود القدرة يوجد فيه المنع فيكون ممنوعا ، وإن كان لا يوجب وجود هذا المنع لا محالة بل يقول إنّه يصح وجوده ويصح أن

١) ي : – فيه .

لا يوجد ، ويصح وجود العجز بدلا من القدرة فيخرج عن هذه الأوصاف . فعلى مذهبه يجوز أن يكون القادر في ابتداء حال وجود القدرة ممنوعا ، فلماذا يجب أن يكون فاعلا ؟ فيسقط كلام القوم عنه من هذا الوجه .

فأمّا أبو هاشم فإنّه يرى أن المنع يجب أن يقارن حتى يصح وجود الفعل الممنوع منه بدله . وانما حكم ذلك لأنّ المنع هو الضدّ ، ولن يكون الضدّ مانعا من وجود ضدّه الاّ في الحال دون أن يتقدّم . وانما يخرج عن ذلك ما ليس يمنع بنفسه ، كالاعتماد ، لأنّه اذا منع فانما يمنع بموجَبه ، فلهذا ساغ أن يتقدّم . فاذا كان كذلك وجب أن يكون القادر انما يصح أن يوصف بأنّه ممنوع في الحالة الثانية من حال وجود القدرة لأنّها الحالة التي يصح وقوع[1] الفعل فيها . فاذا وجد أكثر مما يقدر عليه امتنع عليه الفعل . والامتناع ايضا اذا رجعنا به الى ضدّ يفعله الفاعل في نفسه فلن يكون ذلك أوّلا وانما يكون في الثاني . فلا تُشبه حال المنع حال القدرة والعجز لأن من شأنهما أن يتقدّما . ألا ترى أن أحدهما يؤثّر في صحّة الفعل والآخر في تعذّره ، وكلا الوصفين ينبئان عن الاستقبال ؟

فإن قالوا : اذا كانت التخلية في حال الفعل وكذلك المنع فقولوا مثله في القدرة .

قيل لهم : إنّ المنع انما وجبت[2] مقارنته لِمَا ذكرناه من ثبوت التضادّ بينه وبين ما هو منع منه ، وذلك لا يثبت الاّ في حال الفعل . والتخلية يُرجَع بها الى زوال الموانع ، وذلك ايضا لا بدّ من أن يحصل عندما يصح وجود الفعل . فلأجل ذلك وجب في المنع والتخلية أن يوجدا في حال الفعل . وليس كذلك حال القدرة والعجز ، لأنّا قد بيّنّا أن التعذّر والتأتّي لا يثبتان الاّ متقدّمين . فلا يصح لهم هذا السؤال ولا أن يتعلّق به مَن يرى أن المنع يتقدّم فيشبّه المنع بالتخلية ، لأنّا قد بيّنّا مقارنة التخلية كما أوجبنا مقارنة المنع .

ومما أوردوه قولهم : لو جاز أن تكون القدرة متقدّمة لصحّ أن يكون القادر في أوّل حال وجود القدرة فيه اذا لم يكن فاعلا أن يكون مضطرّا ، وهذان الوصفان يتنافيان .

١) ف : وجود .   ٢) ف : توجب .

ورُبّما قالوا : لو لم يكن في حال كونه فاعلا قادرا على ما هو فاعله لجاز أن يكون فاعلا وهو مضطرّ . فربّما قالوا : اذا جاز أن يكون قادرا في الأوّل وليس بفاعل جاز أن يكون قادرا وهو عاجز .

واعلم أنّ هذه الجملة انما تنكشف بأن يبيّن معنى الاضطرار . وهذه اللفظة تُستعمل على طريقة اللغة في معنى[1] الإلجاء، على ما قال تعالى «فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ»[2]. وأمّا على اصطلاح المتكلّمين فانما تستعمل فيما يوجد في الحي او المحلّ من جهة الغير . وليس يفصل أبو علي بين محلّ ومحلّ لمّا لم يذهب في الاضطرار الى أكثر من وجود فعل من جهة الغير في بعض المحالّ ، فيصف المفعول فيه بأنّه مضطرّ . وعلى ذلك لا فصل عنده بين الجماد وبين الحي في جواز هذه اللفظة فيها ، ولا يفصل ايضا في الحي بين أن يُخلق فيه من جنس ما يقدر عليه او من غير جنس مقدوره . والصحيح ما يعتبره أبو هاشم من أنّه انما يُذكر ذلك فيما يوجد في القادر منا اذا كان من جنس مقدوره . فاذا فُعِل فيه أزيد مما يقدر عليه من ذلك الجنس حتى صار ممنوعا من إيجاد مقدوره قيل إنّه مضطر اليه ، كما نقوله في الحركات والعلوم وما شاكلها[3] . وهذا أشبه بطريقة اللغة ، لأنّه لا بدّ من أن يتصوّر في المضطر أنّه لولا هذا الاضطرار لصح منه وجود ما قدر عليه ، كما يتصوّر في الاضطرار اذا كان إلجاء أنّه لولاه لجاز أن لا يفعل ما هو ملجأ اليه .

فاذا تقرّر أن معنى الاضطرار ما ذكرناه عدنا الى شبهة القوم فقلنا : اذا كان المرجع بالضرورة الى ما هو منع من الفعل فلن يجوز أن يكون القادر في أوّل حال وجود القدرة فيه مضطرا كما لم يصح أن يكون ممنوعا ، بل يجب أن يثبت الاضطرار في الحالة التي تصح وجود الفعل بدلا منه وهذا هو الحالة الثانية . هذا اذا كان مرادهم بهذا الكلام أن يكون مضطرا الى نفس ما هو قادر عليه . فإن لم يريدوا ذلك وأرادوا كونه مضطرا على الجملة الى غير هذا الذي هو قادر عليه فذلك صحيح . ومتى أريد بالاضطرار الإلجاء فالكلام أظهر ، لأنّ الملجأ قادر على ما هو مُلجأ اليه فيصح اجتماع هذين الوصفين فيه .

١) ف : — معنى . ٢) المائدة ٣. ٣) ف : شاكلها .

وكذلك الجواب عمّا أوردوه ثانيا ، لأنّا نقول : إن كان المراد بالاضطرار الإلجاء فقد يصح في حال كونه فاعلا أن يكون مضطرا كما يصح أن يوصف بدلا من ذلك بالإلجاء . وإن كان الغرض أنّه يُفعل فيه أزيد مما يقدر عليه فليس يصح أن يكون فاعلا مع وجود ما يمنعه من الفعل ، لأنّه يؤدّي الى اجتماع المنع وما هو منع منه والتضادّ يمنع من ذلك .

فأمّا قولهم : اذا جاز في الأوّل أن لا يكون فاعلا جاز أن يكون قادرا عاجزا ، فدعوى مجرّدة لأنّ الذي منع من كونه قادرا عاجزا هو حصوله على صفتين متضادّتين على مذهب مَن يرى أنّ العجز معنى . وعلى مذهب غيره يتردّد بين النفي والإثبات فلهذا امتنع[1] وصفه بهما . فأين ذلك من كونه قادرا على أن يفعل في الثاني وليس بفاعل في الحال ! وعلى أن الفعل قد يصح وقوعه عندنا ممّن سبق كونه قادرا وإن كان في حال وجود الفعل قد زالت عنه القدرة ووجد العجز بدله .

والعجب كيف أُلزمونا في القادر الذي ليس بفاعل أن يكون مضطرا ، وقد اعتقدوا أن كل فعل يوجد فينا فهو مخلوق من جهة الله تعالى بجميع وجوهه ، سواء كان مما يوصف العبد بالقدرة عليه او لا يوصف ، حتى أحالوا أن لا يكون العبد مكتسبا لِمَا يخلقه تعالى فيه! فأيّ وجه في الضرورة أقوى من ذلك؟ وهكذا فأيّ وجه في الضرورة أقوى من أن لا يقدر العبد على اختيار شيء على شيء؟ فما الذي أوجب إنكارهم أن يكون القادر قبل الفعل او في حاله مضطرا، وقد قالوا بالاضطرار على أقوى وجوهه؟

وممّا يسألون عنه قولهم : إنّ هذا الفعل اذا صح وجوده في حال وجود العجز عندكم فهلاّ جاز وجوده في حال وجود القدرة ، لأنّ ذلك حكم المتضادّات ؟ ألا ترى أن العلم لمّا صح وجوده عند الحياة على وجه مخصوص صح وجود الجهل ايضا كذلك ، والإرادة لمّا صح وجودها عند الاعتقاد صح في الكراهية[2] مثله ؟

والجواب أنّهم إن أرادوا بما قالوا أن يوجد الفعل والقدرة موجودة معه فذلك صحيح عندنا بشرط أن تكون متقدّمة من قبل . وإن أرادوا أنّها تكون موجودة مع وجود الفعل

١) ف : يمتنع . ٢) ف : الكراهة .

وهي قدرة عليه فذلك لا يصح في القدرة ولا في العجز ايضا ، لأنّ هذا العجز الموجود لا يكون عجزا عن الفعل الموجود وانما يكون عجزا عن أمثاله على ما تقدّم . ومتى كان عجزا عنه بعينه امتنع وجوده فلم يصح أن يوصفا بالاجتماع . والذي شبّهوه به هو في ضدّين احتاج أحدهما الى معنى فاحتاج ضدّه اليه . وليس يُتصوّر ذلك في مسئلتنا ، لأنّ القدرة لا تحتاج في وجودها الى الفعل ولا العجز يحتاج في وجوده الى الفعل ولا الفعل يحتاج في وجوده الى القدرة ولا الى العجز . ولهذا يجوز استمراره وقد زالا . وانما يحتاج الى القدرة ليوجد بها ، فاذا وُجد استغنى عنها . فبطل ما قالوه .

ثمّ حكى استدلالهم بالآلات في وجوب مقارنتها للفعل وتشبيههم القدرة بها . وقد بيّنّا من قبل أن الآلات مختلفة ، وأن ما نحكم بوجوب مقارنتها انما هو لكونها محلاً او جاريا مجراه . وليس الجميع منها يجري على نمط واحد ، وفصلنا بينها وبين القدرة وبينها وبين الحواسّ . ويعود القول فيه من بعد .

وحكى عنهم استدلالهم بما يقع منا[1] من الرغبة الى الله تعالى في أن يقوّينا ويقدّرنا على طاعته . وهذا يقتضي أن القدرة لا تكون سابقة للفعل ، والاّ فلو كانت حاصلة ولا فعل لزالت هذه الرغبة .

وأحال في الجواب عن ذلك على ما تقدّم في الباب الذي بيّن فيه أن القدرة قدرة على الضدّين ، لأنّ القوم يسألون عن ذلك هناك كما يسألون عنه ها هنا ، وطريقة الجواب واحدة فلا وجه لإعادته .

وربّما قالوا : إنّ الفعل يدلّ على أن فاعله قادر فيجب أن يكون في حال كونه قادرا فاعلا ، لأنّ من شأن المدلول أن لا يتقدّم الدليل بل يجب اقترانهما معا .

والجواب عن ذلك أن الفعل يدلّ عندنا على أن فاعله كان قادرا من قبل . ثمّ نعرف بتأمّل آخر هل استمرّ به هذا الوصف او زال عند وجود هذا الفعل ، فلا يصح ما بنوا

١) ف : – منا .

عليه كلامهم . وعلى أنّ الدليل قد يجوز أن يتأخّر عن المدلول : فإن المُعجز يظهر فيدلّ على صدق من ادّعى النبوّة قبل ظهوره[1] . وقد يصح أن يتأخّر المدلول عن الدلالة : فإن خبر الله تعالى عمّا يفعله في الآخرة دلالة ومدلولها يتأخّر وهو فِعلُه لِمَا وعد به او توعّد . فبطل ما قالوه .

ثمّ حكى أنّهم يتعلّقون بألفاظ تجري على القدرة في أوّل حال وجودها وظنّوا أنّها تقتضي اقتران الفعل بها ، نحو قولنا في القدرة إنّها تصلح للفعل او يصح الفعل بها . وكل ذلك محمول عندنا على ما يُنتظر دون أن يكون الغرض ما ظنّوه . وليست المسئلة من باب الألفاظ .

وربّما شبّهوا القدرة بالدواعي وبما يرجع من الألفاظ اليها نحو الرغبة والرهبة ، فقالوا : اذا كانت هذه الأشياء مقارنة فيجب مثله في القدرة. وعندنا أن الدواعي وما يتبعها يتقدّم ويقارن . فهلاّ قضوا بمثله في القدرة؟ ولو احتُجّ عليهم بذلك كان أقرب. وقد تقدّم القول فيما لأجله يجب اقتران الدواعي بالأفعال ولا يجب مثله في القدرة. وبيّن رحمه الله أن الأفعال قد تستمرّ وتتّصل فتتّصل بها الدواعي ، ويلتبس لمكان استمرار الفعل والدواعي أنّها كانت متقدّمة او لم يحصل فيها الاّ الاقتران.

وحكى عنهم أنّهم يشبّهون القدرة في وجوب مقارنتها للفعل بالولاية والعداوة والمحبّة وغير ذلك ، لأنّ كل هذه الأشياء يثبت في حال الفعل فكذلك القدرة . وذلك يُحكى عن يحيى بن أصفح[2] وغيره . وهذا جمع بين شيئين بلا أمر يقتضي ذلك . وعلى أن حال الفعل عندنا هي حال استحقاق الولاية لا وجودها بل توجد في الثاني . فكيف ساغ لهم تشبيه أحد الأمرين بالآخر ؟ ألا ترى أن المرجع بالولاية هو الى إرادة الله تعالى تعظيم هذا المطيع وفي العداوة هو إرادته للاستخفاف بالعاصي؟ وذلك يكون في الحالة الثانية .

١) ي : –قبل ظهوره. ٢) غير مشخّص. والظاهر انه من المتكلمين «المجبرة». انظر المغنى لعبد الجبار ج. ٦ب ص٦٥، ١٣–١٤.

وهكذا اذا قالوا إنه يكون في حال الفعل وليّا لله او عدوّا. والذي[١] عندنا أن هذا كالأوّل بل يكون ذلك في الحالة الثانية وانما حالة الفعل حالة الاستحقاق والاستحقاق ينبئ عن حُسن[٢] ما يفعل في الثاني او وجوبه لسبب متقدّم.

فبطل ما يتعلّقون به من الشُبَه.

١) ف: لان. ٢) ف: جنس.

باب في جواز بقاء القُدَر

اعلم أنّ من ذهب الى أن القدرة لا تكون الاّ مع الفعل لم يجوّز بقاءها أصلا بل أوجب تجدّدها حالا فحالا. وفيمَن قال بتقدّمها للفعل مَن زعم أنّها لا تبقى، على ما تقوله البغداديون في أن شيئا من الأعراض لا يصح عليه البقاء.

والذي اعتمده شيوخنا كلّهم في الدلالة على جواز البقاء على القدرة هو أنّ الواحد منا اذا أمر غلامَه بمناولة الكوز وبينه وبين الكوز مسافة، فاذا مضى من الوقت ما يمكن فيه قطع تلك المسافة فلم يفعل هذه المناولة، حَسُنَ منه ومن سائر العقلاء أن يذمّوه، مع ما تقرّر في العقول أن ذمّ مَن لا يقدر على فعل الشيء لا يحسن اذا لم يفعله. فيجب أن يقال إنّ القدرة التي فيه وهو في مكانه الاوّل قدرة على المناولة وإن كان بينه وبينها مسافة، حتى اذا لم يفعله صار مذموما على أن لم يفعل ما قدر عليه. وهذا لا يتمّ الاّ بأن تكون القدرة باقية يصح أن تقع بها مناولة الكوز وإن كانت بعد أوقات. والاّ فإن كانت القدرة على المناولة غير حاصلة فيه وهو في مكانه الاوّل فيجب أن يكون مذموما على أن لم يفعل ما لم يقدر عليه، وهذا قبيح بأوائل العقول.

وقد مثّل ذلك في الكتاب بردّ الوديعة لمّا كان قد عُلم وجوبُه من جهة العقل عند[١] المطالبة بها. فأمّا استخدام العبد فهو معلوم شرعا والمسئلة عقلية، فهذا أولى في المثال من التشبيه بمناولة الكوز. والاّ اذا كان المأمور بذلك يلحقه غمٌّ اذا لم يفعله فيلزم دفع الغمّ

١) ف: عند وجود.

عن نفسه ويُعلم وجوبُه عقلا . وعلى كل حال فطريقة الدلالة لا تختلف في الموضعين ، لأنّا اذا لم نقل ببقاء القدرة فيجب اذا لم يبرح المُودَع من مكانه ومضى من الوقت القَدْرُ الذي ذكرناه أن يصير مذموما على ترك فعل لم تكن فيه قدرة على فعله ، وهذا لا يصح . فيجب القول ببقاء القدرة ، حتى اذا لم يفعله وقد مضى هذا الوقت وهو في مكانه يستحقّ الذمّ على أن لم يفعله مع قدرته عليه .

فإن قيل : انما يُذمّ على أن لم يردّ الوديعة ، لأنّه لو تحرّك الى أقرب الأماكن اليه لوجدت فيه القدرة على ردّها ، فصار هو الجاني بأن لم يفعل ما لو فعله لتمكّن من ردّها .

قيل له : فعلى ذلك يجب أن يتوجّه الذمّ على أن لم يتحرّك في أقرب الجهات اليه دون أن يستحقّ الذمّ على أنّه لم يناول الكوز أو لم يردّ الوديعة . وليس المعتبر عند القوم بهذه القدرة الموجودة فيه أوّلا بل يحتاج الى قدرة أخرى توجد فيه ولم تحصل من قبل . فاذا لم توجد تلك القدرة لم يخرج من أن يكون مذموما على أن لم يفعل ما لم يقدر عليه . ومتى أخرج نفسه من ذلك بجنايته عليها لم يحسن من بعد ذمّه كما لو قطع رجله فتعذّر عليه القيام الى الصلاة لقبح ذمّه على ترك الصلاة ، وإن كان هو الذي أخرج نفسه من صحّة ذلك منه .

فإن قالوا : إن المناولة صحيحة منه وهو في مكانه الاوّل بأن يقرب الكوز منه ، فلهذا حَسُنَ ذمُّه .

قيل له : فاذا لم يقرب الكوز منه فيجب أن لا يحسن ذمّه ، لأنّ الشرط الذي معه يقدر على المناولة مفقود . وانما صوّرنا الكلام والكوز بعيد عنه ومع ذلك يحسن ذمّه على أن لم يفعلها وثبت تصحيح ما ذكرناه من الدليل .

وأقرب ما قيل على هذه الدلالة أن يقال : هذا يوجب عليكم القول ببقاء العلوم ، لأنّه قد يؤمر بالكتابة أو غيرها ممّا يحتاج الى العلم ويوجد في المكان العاشر[1] . فاذا مضى عليه من الوقت ما لو أخذ في الاشتغال به لتأتّى منه إيجاده مرتّبا ثمّ لم يفعله ، استحقّ

١) ي : العاشر له .

الذمّ مع أن العلم الذي فيه وهو في المكان الأوّل لا يبقى الى أن يحصل في المكان العاشر . فيجب أن تقولوا ببقاء العلوم كما أوجبتم بقاء القدرة .

واعلم أنّ العلم الذي يحتاج اليه في إيقاع الكتابة وما أشبهها مُحكما هو ضروري[1] . وقد أجاز أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله بقاء العلوم الضرورية ، وإن اختلفا[2] في جواز بقاء المكتسب من العلوم . فأجازه أبو هاشم ومنع منه أبو علي الاّ اذا كان هناك منع ، على طريقته في امتناع خلوّ القادر بقدرة[3] من الأخذ والترك . فعلى مذهبهما يسقط هذا الإلزام .

وأمّا ما اختاره أبو اسحاق وقاضي القضاة من أن البقاء لا يصح على العلوم ، فالجواب عن السؤال أن نقول إنّ العلم هو شرط في إحداث الفعل محكما لا أنّ له تأثيرا كتأثير القدرة ، واذا كان كذلك صار متجدّدُه كباقيه ، وليس كذلك القدرة . وتحقيق هذا الكلام أن القدرة التي فيه وهو في المكان الأوّل لا تتعلّق على مذهب من لا يقول ببقائها الاّ بالحركة في أقرب الجهات اليه دون أن تكون متعلّقة بالكون في المكان العاشر ، بل تلك القدرة تخالف هذه وتتعلّق بغير ما تتعلّق به هذه . فهو اذا كان في المكان الأوّل لم يصح أصلا وجودُ القدرة[4] على الكون في المكان العاشر ، فيصير مذموما اذا لم يردّ الوديعة بأن لم يبرح من مكانه على أمر لم يكن يقدر عليه . ولا مخلص من ذلك الاّ بالقول بأن القدرة التي فيه وهو في المكان الأوّل يصح بها ردّ الوديعة وإن كان في العاشر ، ولا يتمّ ذلك الاّ ببقائها . وأمّا العلم فما يوجد فيه وهو في المكان الأوّل متعلّق بإيقاع هذا الفعل محكما ، وكذلك لو تجدّد فيه العلم حالا فحالا لم يكن هذا المتجدّد الاّ متعلّقا بما كان الأوّل متعلّقا به . فلهذا جاز أن يذمّ على أن لم يأت بالكتابة في العاشر وإن لم يبرح من مكانه ، لمّا كانت[5] حالُه واحدة في الوقتين في علمه بالكتابة ولم تكن حاله واحدة في الوقتين في القدرة على ردّ الوديعة ، فبان الفرق بينهما .

١) ف : ضرورة .   ٢) ف : اختلفوا .   ٣) ف : — بقدرة .   ٤) ف : قدرة .
٥) ي ف : كان .

فأمّا اذا سأل السائل عن الفعل الذي يحتاج الى مقدّمة وآلة فاذا لم تحصلا حَسُنَ أن يُذمّ على ترك الفعل ، فهلاّ أجريتم القدرة هذا المجرى ؟

فالجواب عنه أن هذه الآلات وما هو مقدّمة للأفعال ينقسم . ففيه ما يقدر على تحصيله لنفسه[1] ، وفيه ما يتعذّر عليه تحصيله . فاذا حَسُنَ الذمّ فهو على القبيل الأوّل ، وأمّا على الثاني فليس بحسن. والقدرة على هذا المذهب اذا احتيج الى تجدّدها وهو لا يقدر عليها تجري مجرى الآلة المتعذّرة ، فلا يحسن ذمّه على ترك الفعل الذي يحتاج الى هذه الآلة .

فإن قيل : أليس لا يتمكّن من ردّ الوديعة الاّ بقطع هذه المسافة ، ومع ذلك فاذا لم يقطعها حَسُنَ ذمّه على ترك ردّ الوديعة ؟ فهلاّ أجريتم القدرة مجرى التمكّن[2] من نفس ذلك الفعل ؟

قيل له : ولا سواء ، فإنّه اذا كان في المكان الأوّل فما فيه من القدرة يتعلّق بقطع هذه الأماكن وبفعل هذه المناولة ، فاذا لم يفعل ذلك حَسُنَ ذمّه لمّا لم يفعل ما قدر عليه . وعندكم أن ما فيه من القدرة وهو في المكان الأوّل لا يصح بها الفعل في المكان العاشر ، فاذا ذُمّ على أن لم يردّ الوديعة فقد صارَ مذموما على أن لم يفعل ما لم تكن فيه قدرة عليه ، فافترقا من هذه الجهة .

ونحو هذه الطريقة نسلك في وجوب بقائها اذا استدللنا على ذلك بوجوب[3] تعلّقها بالكونين في المكانين المتباعدين ، على ما تقدّم ذكره . ولن يصح تعلّقها بالكون في المكانين الاّ والفعل بها يصح على وجه مّا لتنفصل حال ما تتعلّق به عن حال ما لم تتعلّق به ، ولن يكون كذلك الاّ ببقائها حتى تحصل معه في المكان البعيد عنه .

وقد استُدل على ذلك بما يُستدل به على بقاء الألوان وغيرها ، وذلك أنّا نقول : إنّ الواحد منا لا يخرج عن كونه قادرا على طريقة واحدة الاّ بتغيير يعرض فيه من ضدّ يطرأ

١) ف : — لنفسه . ٢) ف : التمكين . ٣) ف : — بوجوب .

عليه او ما يجري مجرى الضدّ على وجه لولاه لاستمرّ به كونه قادرا ، ولا يتم ذلك الاّ وما به يقدر يبقى ، اذ لولا بقاؤها لما وجب استحالة خروج أحدنا عن كونه قادرا الاّ بضدّ او ما يجري مجراه .

وقد استُدل على ذلك بأنّ القديم جل وعز يتعلّق كونه قادرا بالفعل وإن كان يوجد بعد أوقات ، وذلك من حكم هذه الصفة فيه . وما كان من حكم صفة من الصفات في بعض الأحياء لم يتغيّر بحسب اختلاف الموصوفين[1] بها ، على ما سبق القول فيه . فيجب أن يصح في أحدنا أن يتعلّق كونه قادرا بالفعل وإن كان بعد أوقات . ولا يكون ذلك الاّ ببقاء ما به يقدر حتى تجري القدرة في هذا الوجه مجرى الآلات ، لانّا نعلم أن ما عليه حال أحدنا في أعضائه وحواسّه يستمرّ في جواز الفعل او الإدراك بها ، وإن كان بعد زمان . وربّما يُورَد ها هنا سؤال العلم في وجوب أن يبقى وقد أجبنا عنه .

فأمّا مفارقة حال القديم تعالى لحال أحدنا في جواز كونه قادرا على الأجناس كلّها وعلى ما لا يتناهى من كل جنس فليس هو لأمر يرجع الى حكم هذه الصفة وما يُعدّ من حقيقتها وانما هو لكونه قادرا لذاته وكون أحدنا قادرا بقدرة . والاّ فما يرجع الى حكمها[2] الخاصّ هو صحّة إيجاد[3] ما قدر عليه القادر . وهذا يؤذن باستمرارها الى حين وجود الفعل ، وذلك ينبئ عن بقاء هذا[4] المعنى الموجب لها .

فأمّا من قال : لوكانت القدرة يجوز عليها البقاء كما يجوز على الأجسام لوجب أن تبقى بمعنى هو البقاء ، واختصاص المعاني بالمعاني لا يصح ، فانما بناه على أصله في اثبات البقاء معنى يبقى به الجسم . وعندنا أن الأمر بخلاف ذلك ، فإنّ الباقي ليس يرجع به الى صفة متجددة زائدة على الوجود لتثبت فيه الحاجة الى معنى . واختلاف العبارات اذا لم يؤذن بصفات ثابتة متجددة لا يقتضي إثبات معانٍ ، فبطل ما قالوه . وهذا اذا كان المتعلّق بهذه الشبهة لا يرى بقاء شيء من الأعراض . فإن قال ببقاء بعضها ونازع في القدرة خاصّة فهذا السؤال يعود عليه فيما أجاز بقاءه .

١) ف : اوصاف الموصوفين. ٢) ي ف : حكمه . ٣) ف : ايجاده. ٤) ف : — هذا.

وقد حُكي عن أبي القاسم أنّه استدل على المنع من بقائها بأن قال : لو بقيت لكان العجز الذي يضادّها يوجد في الوقت الثاني فينفيها ، وهذا يوجب أن وقت التضادّ والتنافي متغاير ومن حكم الضدّين أن يكون تضادّهما موقوفا على الوقت الواحد .

والجواب عن ذلك أن الأضداد تختلف . فما لا يصح البقاء عليه منها يكون تضادّ ما يتضادّ منه في وقت واحد . وما كان باقيا فانما يضادّه ضدّه في الثاني فيوجد أحد الضدّين أوّلا ثمّ يطرأ عليه الثاني فينفيه .

فإن قالوا : فليس هذا الثاني بأن يطرأ فينفي الباقي أولى من أن يكون الباقي يمنع الطارئ .

قيل له : إنّ للطارئ مزية على الباقي في باب المنع لأنّه يتبع القادر والحادث هو المتعلّق به دون الباقي ، فلهذا صحّ أن يمنع الباقي وأن ينفيه . فصار الحادث بما له من هذه المزية كالحادثين اذا كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر ، لأنّ أحد القادرين انما يمانع صاحبه بكثرة الأجزاء فيصير مراده بالوجود أحقّ من مراد صاحبه ، فكذلك الحادث أولى بالنفي[1] من الباقي ، ولأنّ الحادث يؤثّر في تجدّد عدم الباقي ، فلو أثّر الباقي في الحادث لم يكن ليؤثّر الاّ فيما كان ثابتا من قبل وهو استمرار عدم المعدوم . فلهذا ثبتت لأحد الأمرين على الآخر مزية .

فهذا طريق القول في بقاء القدرة .

١) ف : بالبقاء .

باب في جواز فناء القدرة في حال الفعل

اعلم أنّه لا يصح وقوع الخلاف في هذه المسئلة بيننا وبين من لا يرى وجوب تقدّمها ، لأنّهم اذا أوجبوا مقارنتها للفعل فمن المُحال أن يعتقدوا فناءها في حال الفعل . فانما يصح أن يختلف فيه القائلون بوجوب تقدّم القدرة .

والذي عند مشايخنا أنّه يصح فناء القدرة في حال وجود الفعل المقدور بها . وعن بعض البغداديين المنع من ذلك فأحالوا أن يوجد هذا الفعل في الجارحة ولا قدرة فيها ، وأجروا القدرة في وجوب حصولها عند الفعل مجرى اليد والرجل وغيرهما من الآلات والحواسّ ، وقالوا : لا يصح أن يرى الله الفعل بلا قدرة او بقدرة قد عدمت في حال الفعل . وربّما عبّروا عن ذلك فقالوا : ليرى الله الفعل في جارحة صحيحة . هذا على أن عندهم أن القدرة لا تبقى ، فاذا تقدّمت الوقت الأوّل فلا بدّ من انتفائها في الثاني . ولكنّهم يوجبون أن يخلف بعضُها بعضا والاّ فالقدرة الأولى مُحال عندهم أن تبقى الى الوقت الثاني . وقد عدّ أبو عثمان الجاحظ هذه المسئلة من قديم ما وقع فيه الخلاف حتى كان يستعظم الخلاف فيه . وكان أبو الهذيل يفصل بين أفعال القلوب وبين أفعال الجوارح « فلا يجوّز فناء القدرة في حال وجود أفعال القلوب ويجوّز فناءها في حال وجود أفعال الجوارح . ولعلّه لمّا رأى حاجة هذه الأفعال في الوجود الى الحياة أجرى حكم القدرة على حكم الحياة فأوجب حاجته[1] اليها ايضا .

١) كذا في الاصلين .

والصحيح عندنا أنّه لا فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح ، لأنّ الدليل الذي نذكره يوفّق بين الأمرين .

والأصل في الدلالة على المسئلة أن نقول : إنّ القدرة يُحتاج اليها لإخراج الفعل بها من العدم الى الوجود . فاذا وجد فيجب أن يكون الغنى واقعا عنها ، فلا فرق بين بقائها وبين فنائها بضدّ او ما يجري مجراه . وليس يمكن أن يقال : هلاّ جعلتم الفعل الذي هو الحركة وما أشبهها محتاجا في الوجود الى القدرة ؟ لأنّه لو كان الأمر كذلك لما صح أن يوجد الله تعالى الحركة ابتداء من دون أن تكون هناك قدرة ، كما لم يصح أن يوجد الحركة الاّ وهناك محلّ . وقد عرفنا صحّة وجود الحركة في المرتعش وفي الجماد ولا قدرة . فعرفنا أنّه ليس بين أحد الأمرين وبين الآخر حاجة في الوجود[١] . واذا رجعت الحاجة الى الايجاد بها وقد حصل ، فيجب أن يكون فناؤها عند الفعل جائزا .

وايضا فإن القول بالتولّد لا يتم الاّ مع جواز فناء القدرة في حال الفعل . الا ترى أن الإصابة هي فعل الرامي وعند وجودها يصح زوال كونه قادرا بل زوال كونه حيّا ، فلو كان لا يجوز فناء القدرة في حال الفعل لما افترق في هذه القضية المبتدأ والمتولّد .

وايضا فإنّ الحاجة الى السبب كالحاجة الى القدرة . وقد عرفنا أنه يصح عدم السبب عند وجود المسبب ، كما نقوله في وجود العلم عن النظر وحال وجود العلم حالة قد عدم فيها النظر . وكذلك الاعتماد الذي لا يبقي يولّد في الثاني ، ويصح عدمه وقد وجد المسبب عنه . فاذا صح ذلك في السبب صح مثله في القدرة .

وبعد فالحاجة الى الآلات ثبتت كما ثبتت الحاجة الى القدرة . ثم عرفنا أن الآلة التي تخلص آلة في إيجاد الفعل بها قد تشابه القدرة من هذا الوجه ويصح بطلانها في حال وجود الفعل ، نحو ما نقوله في القوس لأنه يصح أن يُتصوّر عدمها عند وجود الإصابة وخروجها عن أن تكون صحيحة . فاذا جاز ذلك في الآلات جاز مثله في القدرة .

١) من هنا نقصت من ي صفحتان غير مصورتين (٢١٤ ظ – ٢١٥ و).

وهذه الجملة توجب التوفقة بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . ولا وجه يقتضي حاجة أفعال القلوب الى القدرة كما وجبت حاجتها الى الحياة . فإنا نعلم أنه يستحيل وجود هذه الأفعال في محلّ لا حياة فيه . وليس يستحيل من الله تعالى أن يضطرّنا الى أفعال القلوب ولا قدرة لنا أصلا ، لأنها مهما أشكلت الحال في ذلك فانما تشكل اذا وقعت هذه الأفعال من الواحد منا بقدرة . فأمّا اذا صُوّر الكلام فيما يفعله الله جل وعز من ذلك فلا شبهة في صحة فعله ولا قدرة . ولوكانت الحاجة ثابتة بين هذه الأفعال وبين القدرة لحلّت محلّ الحاجة الى الحياة والى المحلّ . وقد ثبت الفرق بينهما .

فأمّا ما حكيناه عنهم من إجراء القدرة مجرى الآلات ، فالجواب عنه أن الآلات مختلفة . فانما تجب مقارنتها للفعل ما كان منها محلا او جاريا مجراه ، كما نقوله في اللسان في الكلام والسكّين في القطع وصلابة الموضع في صحة المشي عليه . وما ليس كذلك فقد يصح بطلانه في حال الفعل ، كما قلناه في القوس .

فأما الحواسّ فعلى مذهب من يرى أن الإدراك معنى يجعلها محالّ الإدراك فلذلك لم يصح فناؤها في حال الإدراك . ومن لا يقول بذلك يجعل صحتها وما تختصّ به من الأوصاف شرطا ، فلا بدّ من المقارنة .

وأما قولهم : لا يصح عدم القدرة في حال الفعل ليرى الله تعالى الفعل في جارحة صحيحة ، فيجب أن نفصل عليهم . فإن كانوا يرجعون في الصحة الى القدرة فقد تقدّم فساده ، ولا يقع فيما أوردوه تسليم لأن تقدير الكلام أن القدرة لا يصح فناؤها في حال الفعل لأنه لا يجوز أن يرى الفعل الاّ في جارحة فيها قدرة . وهذا موضع الخلاف وإن كان ما أوردوه انما يستقيم في بعض الأفعال دون بعض . هذا اذا أرادوا بالرؤية جملة الإدراك . فإن أرادوا به الرؤية بالعين فليس في أفعالنا ما يصح أن يرى بالعين ، الاّ أن يرجعوا بالرؤية الى العلم . هذا كلّه اذا أرادوا بالصحة نفس القدرة . فإن أرادوا به صحة الجارحة التي يُرجع بها الى تركيب مخصوص فعدم القدرة عنها لا يُخلّ بصحتها ، فكيف يصح هذا التعليل ؟

فأمّا قولهم إن ذلك يؤدّي الى وقوع الفعل ممن ليس بقادر بل هو عاجز ، فإن قدح فيما قلناه قدح في القول بالتولّد جملة ، على ما سبق القول فيه . على أنّا نقول لهم : أرأيتم هذه القدرة الموجودة في حال الفعل ؟ أليس عندكم هي غير القدرة الأولى ؟ فإنّ الأولى لا يصح بقاؤها الى حال الفعل بل تعدم . فاذا كان كذلك صارت القدرة الثانية قدرة على فعل آخر غير هذا الفعل الموجود . فلِمَ صرنا بهذا التشنيع أحقّ منهم ، وقد قالوا بأن هذا الفعل وقع وفي حال الوقوع قد خرج فاعله من كونه قادرا عليه بل يصح كونه عاجزا ، فإن قدر على الجملة فانما هو قادر على شيء آخر ؟ وذلك لا يخلص من التشنيع . فعرفتَ أن ما قالوه لا وجه له .

فأمّا ما يورد من الشبهة في ذلك فهو الرجوع الى أفعال متّصلة نحو المشي والكتابة والكلام ، فيقول القائل : إن هذا الفعل لا يصح الاّ باستمرار كونه قادرا ، وذلك يدلّ على استحالة فناء القدرة في حال الفعل . وهذا غلط ، لأن الخلاف ليس هو في جملة أفعال تتّصل بعضها ببعض ولا يكون لأحادها حكم ، وانما الخلاف في كل جزء من أجزاء الفعل في صحة وجوده وقد فنيت القدرة عليه . فالذي أورده[1] مما يحتاج الى أفعال كثيرة والى تجديد الأسباب لها حالا فحالا ، فلذلك وجب استمرار كونه قادرا . فأمّا اذا صوّر الكلام في جزء واحد من الفعل وأمكن ضبطه فوقوعه صحيح مع عدم القدرة ، كما قلناه في العلم الواقع عن النظر لأن عند وجوده يعدم السبب ويصح أن تكون القدرة الأولى معدومة فلا حجّة لهم في ذلك .

١) هنا انتهى النقص في تصوير ي.

باب في ذكر جملة ما يحتاج القادر منّا اليه سوى القدرة في الأفعال وكيفية الحاجة اليها

اعلم أنّه ذكر في الباب ما يحتاج اليه في إيقاع الفعل مجرّدا وما يحتاج اليه في إيقاعه على وجه مخصوص . والأصل في ذلك أن الفعل قد يعرى عن[1] أن تكون له صفة زائدة على صفة جنسه وحدوثه وقد يختص بحكم زائد على ذلك .

فما كان من الباب الأوّل فعلى ضربين . أحدهما يكفي فيه كون فاعله قادرا اذا كان هناك محلّ وزالت الموانع عن القادر وصح منه إيقاعه في محلّ القدرة . والضرب الثاني لا يكفي كونه قادرا مع ما ذكرناه من الشروط . وذلك كالإرادة والنظر ، لأنّهما وإن كانا معدودين في أجناس الأفعال فلا بدّ من أن يختص الفاعل باعتقاد صحّة حدوث المراد و[2] أن لا يكون ساهيا عمّا يريده وعمّا ينظر فيه . فيفارق ذلك نوع الكون والاعتماد وما أشبههما من أفعال الجوارح او جنس الاعتقاد وإن كان من أفعال القلوب . وكذلك الظنّ فهذا هو في أجناس الأفعال التي لا تقع على وجه زائد على ما يختص به في الحدوث وفي صفة جنسه .

فأمّا ما يقع على وجه مخصوص فقد ثبتت الحاجة فيه الى أمور ، نحو العلم والآلة . فإنّ الكتابة وإن كان المرجع بها الى التأليف فوقوعه على هذا الحدّ المخصوص لا بدّ من كون فاعله عالما ولا بدّ له ايضا من آلة مخصوصة ، فتجري الحاجة الى ذلك مجرى الحاجة الى القدرة .

١) ف : — عن .   ٢) ي : او.   ٣) ف : و.

وطريق ذلك طريق الأمور الواجبة لا أن يصح عدّ ذلك من باب العادات . وإن كان بين كونه عالما وبين أن تكون آلتُه صحيحة فرقٌ ، لأنّ الفعل المحكم لا يصح وقوعه أبدا الاّ ممّن هو عالم، وقد يصح وقوعه من جهة الله تعالى بلا آلة . وانما كان كذلك لأنّ الحاجة الى الآلة تتبع الحاجة الى القدرة فتصير الآلة محلاً لها او[1] جاريا هذا المجرى . ولهذا تُعتبر حاجته الى الآلات المنفصلة بحاجته الى الآلات المتّصلة ، فيحتاج الكاتب الى القلم والخيّاط الى الإبرة والنجّار الى القَدّوم .

فحصل من ذلك أن أحدنا قد يحتاج في كثير من أفعاله اذا أوقعه على وجه مخصوص الى آلات[2] كما قد يحتاج الى القُدَر والى العلم . لكن بين حاجته الى العلم وبين حاجته الى القدرة والآلة فصلٌ . فإنّه لا بدّ في العلم من أن يتقدّم ويقارن وليس كذلك القدرة . وأمّا الآلات فهي مختلفة على ما قدمناه . وقد بيّن أن الحاجة الى العلم تكون من وجهين ، أحدهما لترتيب الأفعال وإيقاعها محكمة ، والثاني لما يرجع الى استحقاق المدح والثواب ، فإنّه ما لم يكن عالما بما يفعله ويعلم أنّه واجب او مندوب اليه لم يستحق على ذلك مدحا . وقد تقدّم ذلك في أوّل الكتاب .

ومن جملة ما يحتاج القادر منا اليه في وقوع فعله على وجه مخصوص هو الإرادة او كون المريد مريدا . وإن كان قد حقّق ذلك في الكتاب فقال : انما يحتاج الى أن يتمكّن من الإرادة التي توجب كونه مريدا فتؤثّر هذه الصفة في حكم من أحكام كلامه او غير ذلك من أفعاله . والاّ[3] فإنّا نعلم أنّ الإرادة لو تقدّمت وكذلك كونه مريدا لم يكن لها تأثير . و[4]لو حصلت ضرورة فيه لم تؤثر على حدّ ما تؤثر اذا كانت واقعة من جهته باختياره . ففارقت الإرادة العلم فإنّه لا فرق في العلم بين أن يكون من قِبَله او من قِبَل غيره ، وليس كذلك الإرادة . وانما قلنا هذا لأنّ تأثير العلم تأثير المصحِّحات ويجوز أن يكون عالما بإيقاع الكتابة محكمة ولا يختار إيجادها كذلك ، فلا يُخرجه علمُه به وإن كان ضروريا عن حدّ الاختيار. وأمّا الإرادة فهي موجبة لكون الكلام بها أمرا او خبرا ، فلو

١) ف : و. ٢) ف : الالات. ٣) ف : – والا. ٤) ف : – و.

حصلت فيه من جهة غيره وقضينا لها[1] بالتأثير لخرج الكلام من أن يكون خبرا على وجه يتعلّق باختيارنا . فوجب أن تكون الإرادة التي تؤثّر من فعل المريد بها .

وبيّن رحمه الله أنّ الإرادة هي التي تؤثّر في أحكام الكلام وأقسامه ووجوه فوائده وهي التي تؤثّر في الأفعال اذا صارت عبادة او حكمة . وقد تقدّم الكلام في ذلك . وبيّن ايضا أنّ الإرادة قد تكون مؤثرة اذا تعلّقت بفعل المريد نحو الأخبار وما أشبهها . وقد تتعلّق بفعل الغير فيحصل لفعل نفسه عند ذلك حكمٌ ، كما نقوله في الخطاب الذي يُجعل أمرا لأنّ كونه أمرا موقوف على إرادته من المأمور الفعل المأمور به ، حتى لا يكفي أن يريد كون خطابه أمرا الاّ بعد انضمام ما ذكرناه اليه فيفارق الخبر .

واعلم أنّه اذا كانت الإرادة قد تتعلّق بفعل المريد وقد تتعلّق بفعل غيره انقسم ما يتعلّق بفعل نفسه . فربّما كانت مؤثرة اذا وقع الفعل بها على وجه دون وجه . فما هذا حاله لا بدّ فيه من علم او ما يجري مجراه من الظنّ . وقد تكون متعلّقة بفعل نفسه ولا تأثير لها ، كالإرادة المتعلّقة بإحداث ما يختاره فيكفي في ذلك خروجه عن طريقة السهو ، سواء كان ذلك بالاعتقاد او بالظنّ او بالشكّ . وما حلّ هذا المحلّ فليس يحتاج الفعل في حصوله اليه . فلهذا يجوز وقوع الفعل بلا إرادة . ولهذا تحدث الإرادة لا بإرادة أخرى . فيفارق ما يؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه نحو الأخبار وما أشبهها لأنه لا يصح وقوعه كذلك الاّ بالإرادة .

ثمّ ينقسم ما يؤثر في فعل نفسه . فربّما وجبت مقارنته للفعل وربّما قارنت بعضَه فتجري مجرى المقارنة للجميع . فالأوّل هو كأجزاء الأفعال اذا قُدّر في كل واحد منها تعلُّق غرض به ووقوعُه على وجه مخصوص . وقد يكون ذلك جملة من الفعل يُقدَّر وقوعه دفعة واحدة فتكون الإرادة على هذا الوجه مقارنة . وأمّا الضرب الثاني فهو كحروف الخبر والأمر وكجملة أفعال الصلاة ، لأنّ مقارنة الإرادة لأوّل جزء من أجزائها كافية في وقوع جملة هذه الأفعال على وجه مخصوص ، اذا لم يقع بين بعضها وبين بعض انفصال واذا

١) ف : له.

قُدّر أن لجملتها من الحكم ما ليس لكل واحد منها . ويلتحق بهذا القبيل المسبَّبات التي تتراخى عن أسبابها اذا كانت واقعة على طريقة مخصوصة . ويفارق ذلك إرادة الإحداث لأنّها لا بدّ من مقارنتها لكل جزء من أجزاء الفعل اذا وقع وهو غير ساهٍ عنه . هذا كلّه فيما يتعلّق بفعل نفسه .

فأمّا ما يتعلّق بفعل غيره فلا بدّ من التقدّم. وعلى ذلك لا يصير خطابه أمرا الاّ وقد أراد المأمور به من المأمور قبل وقوعه . وكذلك فلا يكون فعل المطيع طاعة الاّ وقد تقدّم من المطاع إرادة ذلك الفعل . فليس يُتصوّر في إرادة الواحد منا أن تؤثر في وقوع فعل من غيره على وجه دون وجه ، بل ذلك من أحكام فعل نفسه . هذا حال الإرادة .

فأمّا الكراهة فإنّها لا تتعلّق بفعل نفسه الاّ اذا كان مسبّبا متراخيا عن فعل[1] السبب . فأمّا ما كان مقارنا او في حكم المقارن فالكراهة تصير صارفة له عن الفعل . فخلص أن الكراهة انما تؤثر اذا تعلّقت بفعل الغير، وذلك هو في النهي والزجر وما أشبهها[2]. فاذا كره من غيره ما نهاه عنه صار خطابه نهيا ويثبت لأجل هذه الكراهة حكم الزجر والتهديد وما أشبهها .

ثم بيّن رحمه الله أن حكم الإرادة أن لا تبقى وكذلك الكراهة . ولأجل هذا يصح منه أن يتصرّف القادر في أفعاله على وجوه مخصوصة وأن يبدو له في أثناءٍ ما يأمر به او يُخبر عنه .

ومن جملة ما يحتاج أحدنا اليه هو الدلالة اذا كان الفعل الذي يفعله علما ، فلا بدّ من أن يكون هناك دليل يتمكّن من النظر فيه ليحصل له العلم بالمدلول . ولا يكون المكلف مُزاح العلة الاّ اذا نُصبت له الدلالة وجُعل له سبيل[3] الى العلم بها إمّا ضرورة او[4] بأن ينتهي الى أصل ضروري. وليس يُشرَط وجودها وثباتها في حال النظر اذا أمكن أن تُقدَّر هذا التقدير. ولا يُشرَط فيها[5] ايضا ان تكون معلومة باضطرار.

١) ف : — فعل . ٢) ي ف : اشبهها . ٣) ف : السبيل . ٤) ف : وإمّا .
٥) ي ف : فيه .

ولا بدّ من أن يكون الدليل متقدّما ، وذلك لأنّه انما يتوصّل به الى العلم بالمدلول بأن يقع النظر فيه ، ومن شأن النظر أن يتقدّم العلم وأن يوجد العلمُ ثانيا عنه ، فاذا وجب تقدّم النظر فأولى أن يتقدّم الدليل . وأن يحصل للناظر العلم به على الوجه الذي يدلّ . ويكفي أن يتمكّن من أن يعلم الدليل على الوجه الذي يدلّ دون أن يشرط في إزاحة علّته أن يحصل له العلم بالدليل على الوجه الذي يدلّ لا محالة .

فأمّا اشتراط كمال العقل في صحة توصّله بالنظر الى العلم فظاهر ، لأنّه لا بدّ من أن يعلم أصول الأدلّة وأن يعلم ما هو المطلوب بالنظر في الدلالة من أحكام الذوات ، ويتضمّن ذلك علوم القسمة . ولا بدّ من أن يعلم وجوب هذا النظر عليه وما منه يتحرّز من الضرر او يرجوه من النفع ، وكل ذلك لا يتمّ الاّ بكمال العقل . ويجب ايضا أن يكون بحيث يُتوجّه عليه الذمّ والعقاب اذا أخلّ بهذا النظر ، ولن يكون كذلك الاّ مع كمال العقل .

فأمّا حاجته الى النظر في وقوع الاعتقاد علما فظاهر ، لأنّه لا يتأتّى له أن يتوصّل الى معرفة الشيء ابتداء الاّ على هذا الطريق ثمّ يترتّب عليه ما عداه . ويجوز أن يقال : يحتاج الى النظر في إيجاد العلم ، ويجوز ايضا أن يقال : يحتاج الى التمكين من النظر ، على نحو ما تقدّم في الإرادة أنّه يقال في المكلّف : يحتاج الى التمكين منها ، لمّا كان فعل غيره لا يقوم مقام فعله . وها هنا ايضا لا يقوم النظر المخلوق فيه مقام ما يفعله الناظر ، لأنّه اذا صار مخلوقا فيه من جهة الله تعالى صار العلم ايضا من جهته لمّا كان فاعل السبب والمسبب واحدا ، فيعود الأمر الى أن تكون المعرفة ضرورية ويزول التكليف عن المكلف بها .

وبيّن أنّه كما يحتاج في فعل الاعتقاد علما الى النظر يحتاج ايضا بعد هذه الحال الى تذكّر النظر ، على ما نقوله في المنتبه من الرقدة . ويكون هذا الذكر من جهة الله تعالى فلا يصير مزاح العلّة الاّ بأن يُخلق فيه هذا الذكر . وقد يصير الاعتقاد علما اذا تقرّرت عنده جملة فألْحَقَ التفصيل بها ، على ما نقوله في العلم بقبح الظلم والعلم بأنّ هذا الشيء بعينه

ظلم . وهذه الوجوه التي بها يصير الاعتقاد علما سيعود تفصيلها . والغرض ها هنا بيان ما يحتاج القادر اليه في إيقاع فعله على وجه دون وجه . وقد عدّ ذلك في هذا الباب لمّا كانت الحاجة الى إيجاد العلم تتضمّن الحاجة الى هذه الأشياء .

وليست الحاجة الى الأسباب بمقصورة على النظر بل قد يحتاج في كثير من أفعاله الى الأسباب، كالمجاورة في التأليف وكالتفريق في الألم . فينبغي أن تُعتبر الحاجة اليها بحالها في نفسها . فإن كان السبب مما يولّد في الثاني احتيج الى تقدّمه او الى التمكين منه . وإن كان مما يقارنه المسبب لم تتحقّق حاجته الى السبب ليفعل المسبب لأنّ حالتها واحدة ، ولكن يقال : يحتاج الى التمكين منها ، لأنّ حال أحدهما كحال الآخر . وكل ذلك انما يصح في العباد لأنّهم يوصفون بالحاجة الى الآلات والقُدر[1] والأسباب . فأمّا القديم جل وعز فهو مستغنٍ عنها . فلهذا يصح أن يقع منه مثل هذا المسبب في الغرض المقصود اليه فلا سبب .

فأمّا حاجتنا الى الآلات فظاهرة . وهي على ضروب ثلاثة . منها ما يجب تقدّمه فقط ولا يجب مقارنته وهو ما يجري مجرى القدرة ، على ما نقوله في القوس فإنّ الغِنَى عنها يقع في حال الإصابة وإن كانت بعد زمان . ومنها ما يجب مع التقدّم المقارنة وهو ما يأخذ شبها مما ذكرناه وشِبها من المحالّ التي تجب مقارنتها للحالّ فيها ، وهذا كاللسان في الكلام والسكّين في القطع لأنّ اللسان به يقع الكلام ويحلّه ايضا والسكّين وإن لم يحلّه القطع فلا بدّ من مداخلة أجزائه لأجزاء المقطوع ، فوجب فيها[2] التقدّم والمقارنة . ومنها ما تكفي فيه المقارنة وهو ما يكون له حظّ المحالّ فقط ،على ما يقال في الدرج الذي يصعد به وفي صلابة الموضع الذي يمشي الماشي عليه .

فهذا حكم الآلات وكيفية الحاجة اليها . ثمّ تنقسم الآلات . ففيها ما يقدر العبد على تحصيله لنفسه فيجوز أن يُكلَّف الفعل الذي يحتاج اليها ، اذا كان الصلاح في أن

١) ف : القدرة .   ٢) ف : فيها .

يتكلّف تحصيل الآلة التي لا بدّ منها . ومنها ما لا يقدر على تحصيله بنفسه فلا يجوز أن يُكلّف تحصيلها بل يجب اذا كُلّف الفعل الذي يحتاج الى هذه الآلة أن تُزاح علّته فيها ليحسن التكليف .

ومن جملة ما يحتاج أحدنا اليه هو الحواسّ في إدراك ما يدركه . ولا بدّ من تقدّمها ومن مقارنتها . هذا اذا لم يُثبَت الإدراك معنى به يكون أحدنا مدركا . فإن أُثبت ذلك وقعت الحاجة اليه ايضا ووقف حصوله على فعل الله عز وجل له ، لأنّ الإدراك إن ثبت معنى كان مقدورا له تعالى . ومعنى الحاجة ها هنا يتحقّق من وجه آخر وهو أنّه اذا أدرك الشيء صار سببا لالتذاذه به[1] اذا قارنته الشهوة ، فصار له مدخل في تحصيل المنافع ودفع المضارّ .

ثم بيّن أنّ الحاجة الى بنية القلب في أفعال القلوب غير راجعة الى الفاعل منا بل هي راجعة الى نفس هذه الأفعال ، فيفارق ما تقدّم ذكره من الآلات والأسباب . ولأجل ذلك لم يصح من الله تعالى أن يوجد العلم الاّ في محلّ مخصوص كما لم[2] يصح منا الاّ كذلك ، مع علمنا بأنّه[3] يستغنى عمّا يُجعَل آلة او سببا . فلوكان القلب له حكم الآلات لصحّ منه[4] تعالى أن يوجد أفعال القلوب فيما لا يختص بهذه البنية ، وذلك باطل .

ومن جملة ما يحتاج أحدنا اليه في الفعل أن يكون العضو الذي يفعل به الفعل قد وُجدت في جميعه القُدَر ، حتى لو قدّرنا أن العضو الذي يتّصل بعضه ببعض ليس فيه الاّ قدرة واحدة في بعض الأجزاء لم يصح الفعل بها وحدها . فهذا وجه من الحاجة الى مزيد القُدَر في أصل الأفعال . فأمّا الحاجة الى مزيدها وإن كانت شائعة في سائر أجزاء اليد فهي لكثرة ما يروم فعله ، لأنّا قد بيّنّا القول في انحصار المقدور على بعض الوجوه بانحصار القُدَر. وعلى هذا يصح من أحدنا ممانعة غيره له لأنّه انّما يصير مانعا بكثرة الأفعال التي يفعلها فاحتاجت كثرتها الى مزيد القُدَر. وقد يحتاج الى معاونة الغير في حمل الثقيل او تحريكه فيقوم ذلك مقام زيادة القُدَر إن لو زيد قُدَرا .

١) ي : — به .   ٢) ف : لا .   ٣) ف : انه .   ٤) ف : من الله .

فأمّا الحاجة الى معونة الله عز وجل للعبد فثابتة في كل حال بالتمكين والألطاف ودفع الآفات والعوارض عنه . وقد قدّمنا القول في حقيقة المعونة وأنّها تتضمّن أن المُعين يريد من المُعان الفعل الذي أعانه عليه ، حتى لا يكفي مجرّد التمكين والإقدار بل لا بدّ من الإرادة . ولهذا لا يقال إن الله قد أعان على المعاصي لمّا لم يردها ، كما لم يصح أن يقول أحدنا : أعصي غدا إن شاء الله . ويصح أن يقال إنه أعان على الطاعات ، فلهذا يقال : أطيع غدا إن شاء الله . فعرفتَ أنّه لا بدّ في المعونة من إرادة .

فعلى هذا يجري الكلام فيما يحتاج القادر منّا اليه في أفعاله اذا تجدّدت او وقعت على وجه مخصوص .

باب فيما يتّصل بالسمع من دليل لنا عليهم او شبهة لهم

اعلم أن الاستدلال بالقرآن على هذه المسئلة لا يصح في الحقيقة ، لأنّا ما لم نعلم أنّ الله تعالى لا يكلّف العبد ما لا يطيقه[1] ولم تثبت لنا حكمته لم يمكنّا ان نعلم بقوله شيئا من الأشياء . فيصير الاحتجاج بالقرآن على ذلك احتجاجا بالفرع على الأصل . وانما الغرض الاستظهار بالحجج عليهم بذكره لمّا كان القوم يتبعون في كثير من مسائلهم آيات من القرآن . فبيّنّا أنّهم قد خالفوا القرآن كما خالفوا حجج العقول . فيحصل في ذلك من التأثير ما ليس يحصل في غيره ويُرجى من انصرافهم عن باطلهم ما لا يُرجى في غيره . وقد أمرنا الله تعالى بالاجتهاد في ردّ المبطل عن باطله بكلّ ما يمكن ، ولأجل ذلك كثر الاحتجاج في القرآن على عُبّاد الأوثان، وإن كنّا نعلم أنّ القرآن لا يثبت حجة الاّ بعد أن نعلم أنّ المعبود لا يجوز[2] أن يكون بصفة الأجسام .

وبعد فاذا كان للقوم وجوه من الشُبه السمعية على ما أوردوه[3] لجاز لنا أن نورد هذه الآيات ايضا لنبيّن لهم أنّ القرآن ليس بمقصور على ما يشهد لقولهم دون قولنا وأنّ الواجب في مثل ذلك متابعة أدلّة العقول .

فأمّا الذي نذكره من الآيات في هذا الباب فأشياء. أظهرها قول الله تعالى «ولِلّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»[4] ، فأثبت وجوب الحج على المستطيع لقوله تعالى «على الناس» وهذه اللفظة تفيد الإيجاب . وعند القوم أنّ المستطيع للحج

١) ي : — يطيقه.　٢) ف : يصح.　٣) ي : اورده.　٤) آل عمران ٩٧.

هو الحاجّ والداخل في أفعاله ومَن هذا سبيله لا يتأتّى الإيجاب عليه وانما يوجب الموجب ما ليس بموجود . ولهذا نعلم أنّه لا يصح من السيّد أن يأمر عبده بالفعل مع وجوده وانما يأمره به قبل الوجود . فاذا كان الله تعالى قد شرط في وجوب الحج الاستطاعة فيجب فيمن لم يدخل في الحج[1] أن يصح ثبوت الاستطاعة فيه ليجوز توجيه الذمّ اليه اذا لم يحجّ . ولا يصح ذلك الاّ على ما نقوله . فأمّا على قولهم فما ها هنا مستطيع للحج غير حاجّ ، فكيف يجوز أن يوصف بصفات الذمّ ؟ فأمّا الزمن والمقعد فهما في الحقيقة غير مخاطَبين بنفس الحج وانما خوطبا ببذل المال او الإجارة ، فلا يقدح في ذلك أن يقال : فقد أريناكم مَن لا يستطيع الحج وقد توجّه عليه التكليف بفعله .

فإن قيل : إنّ الاستطاعة المذكورة ها هنا ليس نفس القدرة بل الزاد والراحلة ، على ما رُوي أنّه صلّى الله عليه سُئل عنه ففسّره به .

قيل له : إنّ حقيقة الاستطاعة في اللغة هي نفس القدرة . فأمّا الراحلة اذا وُصفت بذلك فمجاز . ولهذا قال أبو هاشم : لو كان ذلك على وجه الحقيقة لجاز أن توصف الاستطاعة بما توصف به الراحلة فيقال : هذه استطاعة سمينة وأُخرى مهزولة ، الى غير ذلك من الأوصاف ! فانما سأل القوم عن ذلك لا لجهلهم بأن من شرط هذه العبادة الاستطاعة التي هي القوّة ولكن لأنّهم عرفوا أنّ العبادات كلّها متّفقة في اشتراطها باستطاعة البدن ، فعرفوا أنّ المذكور ها هنا يجب أن يُراد به غير ما ثبت في العبادات الأخر . فبيّن صلّى الله عليه أنّ هذه العبادة مخصوصة بوجه زائد .

وبعد فكيف يجوز أن يكون التكليف بالحج مشروطا بالزاد والراحلة وغير مشروط بما الحاجة اليه أقوى وهو نفس القدرة ؟ فإنّ الراحلة هي مادّة للقدرة بل[2] على مذهبهم لو وجدت القدرة لوجد مقدورها كانت هناك راحلة او لم تكن . فكيف يصح أن يريد الله تعالى على ما قالوه ولا يريد نفس القدرة مع أنّ الحاجة اليها آكد ؟ وليس بين الإرادتين تمانُع فيصح أن يريد هذين المعنيين وإن كانت العبارة واحدة .

١) ف : بالحج . ٢) ف : بل هي .

يبيّن صحّة ما قلناه قوله من بعد «وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَالَمِينَ»[1] ، ولا يجوز أن لا يكون لهذا الثاني تعلّق بالأوّل . والذي يصح دخول الإكفار فيه هو إنكار وجوب الحج مشروطا باستطاعة البدن دون الزاد والراحلة . والاّ ففي العلماء مَن أوجب الحج على من يستطيع المشي وإن لم يجد زادا ولا راحلة ، على ما حُكي عن مالك . فاذا لم يصح دخول الكفر عند تعليق وجوبه بالزاد والراحلة فيجب أن يكون انما يدخل الكفر عند إنكار وجوبه مشروطا باستطاعة البدن .

وأحد ما استُدلّ به قوله تعالى «وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ»[2] . فأخبر عن القوم أنّهم يحلفون بأن لا استطاعة لهم ، لأن «لو» اذا دخلت في الإثبات افادت النفي . ثمّ كذّبهم في هذه المقالة فقال : «وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»[2] ، ولم[3] يكونوا كاذبين الاّ وهم مستطيعون للخروج ثمّ لا يخرجون . وهذا لا يتم الاّ على ما نقوله إن المستطيع قد يكون غير فاعل لِمَا يستطيعه ، والاّ فعند القوم أنّهم صادقون في يمينهم أنّهم غير مستطيعين . ومتى حُملت الآية على نفيهم الاستطاعة بالظهور دون استطاعة البدن فالكلام فيه يجري على مـا سبق ، لأنّهم اذا كانوا معذورين بترك الخروج لفقد المراكب فبأن[4] يكونوا معذورين بترك الخروج[5] وقد فقدوا استطاعة البدن أولى .

ومن جملة ما نورد عليهم قول الله تعالى في كفّارة الظهار « فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا»[6] . فشرط في جواز انتقاله عن الصيام الى الإطعام عدم الاستطاعة للصوم ، فيجب أن يكون مستطيعا للفعل قبل الصوم ليصح ما ذكره . وعلى طرائقهم كل مَن لم يدخل في الصوم فهو غير مُستطيع له[7] فيجب أن يكون فرض الجميع الإطعام ، وقد ثبت خلاف ذلك بالإجماع .

ونظير هذه الآية قوله تعالى في قصة الصيام « وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ»[8] فأثبته مُطيقا للصوم وإن لم يكن صائما وخيّره بين الصوم وبين الفدية . ثمّ جعل الصوم خيرا له

١) آل عمران ٩٧ . ٢) التوبة ٤٢ . ٣) ف : لن ٤) ي ف : فلأن
٥) ف : – بترك الخروج . ٦) المجادلة ٤ . ٧) ف : – له . ٨) البقرة ١٨٤ .

فقال «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ»[١] . وعلى مذهب القوم لا يثبت مُطيقا للصوم الاّ مَن كان صائما واذا صام فلا فدية . وهذه الآية وإن كانت قد نُسخت فالنسخ انما يدخل في الأحكام الشرعية من التخيير في الأوّل وانحتامه في الثاني . فأمّا ما يكون شرطا في حسن التكليف فالنسخ لا يـدخله ، ولأجل هذا لا يجوز دخول النسخ في توجّه التكليف على مَن ليس بكامل العقل و[٢]ما أشبه ذلك مما يُعَدّ في شروط التكليف .

وأتبع في الكتاب آية الظِهار بما أجمعت الأُمة عليه أنّ فرض مَن لا يستطيع القيام الى الصلاة أن يصلّي قاعدا . وعندهم أنّ السليم الصحيح حاله في أنّه ليس يقدر[٣] على القيام كحال العليل ، لأنّهم انما يصفونه باستطاعة القيام اذا قام . فامّا قبل القيام فيجب أن لا يكون مستطيعا وأن يحلّ محلّ مَن به علّة فيجب أن يكون فرضه وهو صحيح كفرض العليل . وقد أجمعوا على خلافه فلا يثبت الفرق بين هذين المكلفين الاّ على ما نقوله . وعلى ذلك ألزمناهم أنّه كان يجب لو حلف بالطلاق أنّه لا يقدر على الصلاة[٤] ، وهو صحيح شحيح أن يكون بارّا في يمينه وأن لا يقع الطلاق . ولا أحد عندهم الاّ وهو قبل الدخول في الصلاة بهذه المثابة .

واستدلّ بقوله تعالى في قصة شعيب «إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَأْجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ»[٥] وأراد استئجارا مستقبلا فأثبته قويا أمينا في الحال على ما يقع من بعد من الاستئجار . ولن يكون كذلك الاّ والقدرة على الفعل قبله . ونحو ذلك ما حكى عن العفريت من قوله «وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»[٦]، فأثبت نفسه قويا على نقل ذلك العرش وإن لم يكن ناقلا في الحال . وانما يستدلّ بهذا وبما تقدّم من جهة أن الله[٧] تعالى حكى عنهما ذلك و[٨]لم يُتبعه نكيرا . وقال : «يَا يَحْيَى خُذِ ٱلْكِتَابَ بِقُوَّةٍ»[٩] فاقتضى ظاهره قوة حاصلة على الأخذ وإن لم يوجد الأخذ، كما اذا قيل : «اكتب باليد او بالقلم» اقتضى ثباتهما قبل الكتابة .

١) البقرة ١٨٤ . ٢) ف : ألى . ٣) ف : يقتدر . ٤) كذا في الاصلين . ولعل الصواب : الصدقة . ٥) القصص ٢٦ . ٦) النمل ٣٩ . ٧) ي : انه ٨) ف : ثم . ٩) مريم ١٢ .

واذا قيل : لم يرد الله تعالى بذلك قوة البدن وانما أراد الجدّ والاجتهاد .

فالجواب أنّه لو كان كذلك ايضا لوجب ترتّبها على القدرة فكما ينبغي تقدّم الجدّ والاجتهاد فيجب ايضا تقدّم القدرة ، ويجري الكلام فيه[١] على نحو ما قالوه في آية الحج .

ومن جملة ما يستدلّ به قوله تعالى : «لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا»[٢] و «إِلاَّ مَا آتَاهَا»[٣] . وليس يُستعمل ذلك الاّ فيمَن ثبت قادرا على شيء مّا فيبيّن[٤] أنّه لا يُكلَّف الاّ على مقدار قوّته . فأمّا من ليس بقادر أصلا فلا يُستعمل فيه هذا اللفظ . وعندهم أنّه لا مكلَّف الاّ وهو مُكلَّفٌ بما ليس بقادر عليه أصلا . وقد نفى الله[٥] عز وجل ذلك . فظاهر الآية على مذهبهم يقتضي أن لا يثبت أحد مكلفا . وكيف يجوز أن لا يُكلَّف نفقة المُوسر الفقيرُ لتعذّرها عليه ويكلَّف الكافرُ الإيمان ولا قدرة له أصلا ، مع أن الحاجة الى قدرة البدن في الفعل إن لم تزد على الحاجة الى المال في كيفية الإنفاق لم تقصر عنه ؟ وعلى أنّ الوسع هو دون الطاقة فلئن لم يكن ذلك فليس يجوز أن يزيد على الطاقة .

فإن قالوا : الغرض بذلك أنّ الله تعالى لا يجوز أن يكلّفنا إزالة الخواطر التي ترد علينا مما يتّصل بشهوات النفس .

قلنا لهم : فاذا كان هو التكليف قد رفعه الله لأجل التعذّر . فهلاّ زال التكليف عند عدم القدرة في الأفعال الأخر؟ فما في ذلك مما يشهد لقولهم .

وقال تعالى : «وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَى ؟ »[٦] . وقال : « فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ؟ »[٧]. ولن يقال ذلك الاّ في القادر على الشيء المخلّى بينه وبين فعله ، فأمّا مَن ليس يقدر على الشيء أصلا او يقدر عليه ولكن دونه مانع فلن يوصف بذلك . فلهذا لا يقال : « ما منع الزمن من أن يسعى او الواحد منا أن يطير ؟ » ونحو هذا قوله تعالى حاكيا عنهم في الآخرة : « يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ ٱللَّهِ[٨]» . ولن يكون مفرّطا

١) ف : — فيه . ٢) البقرة ٢٨٦ . ٣) الطلاق ٧ . ٤) ف : فيتبين .
٥) ي : — الله. ٦) الاسراء ٩٤. ٧) الانشقاق ٢٠. ٨) الزمر ٥٦. ف : — في جنب الله .

الاّ اذا ترك ما كان له الى فعله سبيل . فلهذا لا يقال إنّ الزمن فرّط في أن لم يسعَ . وقد حكى الله تعالى قصة ابليس لعنه الله[1] فقال : « إلاَّ إبْلِيسَ أَبَى »[2] . والإباء الامتناع مع القدرة ، فأمّا مَن ليس بقادر على الشيء لم يوصف بأنّه آبٍ له. ولا يصح حمل الإباء[3] على الكراهة لأنّا نعلم أنّه يُمدَح الغير فيقال : «يأبي الضيم» اذا قدر على المنع منه او[4] الامتناع على مَن[5] يقصده بالظلم. ولوكان المراد بذلك الكراهة لاستوى فيه حال القوي والضعيف بأنّهما سيّان في الكراهة . فبطل هذا التأويل .

وصح بهذه الجملة وبغيرها من كل ما يتضمّن طريقة التوبيخ والتقريع من الآيات بطلانُ قولهم في الاستطاعة .

وقد أكّد هذه الجملة بأخبار رواها ، نحو ما روى عن النبي[6] صلّى الله عليه قال : « تكَلَّفوا من الأعمال ما تُطيقون »[7] . فجعل التكليف بالفعل معلّقا بالطاقة . وفي شأن العبيد قال عليه السلام : « لا تكلّفوهم ما لا يستطيعون[8] » . فكيف يجوز أن ينهى عن تكليف العبد[9] ما لا يطيقه وقد علم أنّ الله تعالى قد كلّف المكلّفين أجمع ما لا يطيقون ؟ فُروي في حديث ابن عمرو أنّه قال للنبي صلّى الله عليه : « في كم أقرأ القرآن ؟ » قال : « في شهر » . قال : « فإنّي أقوى على أكثر منه » . قال : « ففي عشرين يوما »[10] . فبيّن أنّ التكليف قد ينقص عن القدرة على الفعل المكلّف به . ولا يصح ذلك وأمثاله ممّا يُروى في هذا الباب بطريق الآحاد او بغير ذلك إلاّ على ما نقوله .

فأمّا ما يتعلّقون به من الآيات فبدأ بما ذكره يحيى بن أصفح[11] في كتابه من قوله تعالى : « ٱنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً »[12]. فنفى عنهم استطاعة ما لم يفعلوه من الإيمان او ترك الضلال .

١) ي : —لعنه الله. ٢) البقرة ٣٤. ٣) ي : الاباءة ٤) ق : و. ٥) ق : عمن. ٦) ي : عنه . ٧) ورد هذا الحديث عند البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة. ٨) اخرج هذا الحديث مسلم ومالك واحمد بن حنبل. ٩) ق : الغير . ١٠) اخرجه النسائي والترمذي واحمد بن حنبل. وابن عمرو هو عبدالله بن عمرو بن العاص. ١١) انظر ص١٣٩. ١٢) الفرقان ٩ .

والجواب أن الآية[1] ليس فيها بيان السبيل الذي لا يستطيعونه وانما ذكر الله السبيل على وجه التنكير. فمن أين أن الغرض نفي استطاعة السبيل الى الإيمان او الى ترك الضلال مع احتمال[2] غيره ؟ وعلى أنّ الضلال المتقدّم لا تصح القدرة[3] عليه أصلا وانما يجوز أن تُنفى عن القادر القدرة على ما يصح ثبوتها له . فالظاهر لا يشهد لهم من حيث لم يذكر فيه الايمان ولا ترك الضلال فلا يكونوا بالاستدلال به أحقّ من غيرهم . والآية تتأوّل على وجهين . أحدهما[4] أن المراد لا يستطيعون السبيل الى تكذيبه بما ضربوه من الأمثال فنفى استطاعتهم لذلك . وهكذا يقول اذ[5] لا سبيل الى تكذيب مَن قد قامت عليه المعجزات . والتأويل الثاني أنّهم بما ضربوه من الأمثال صاروا مستحقّين العقاب فلم يكن لهم سبيل الى النجاة في هذه الحال . والتأويل الأوّل أشبه بالظاهر .

والذي يبيّن امتناع تعلّقهم بالآية أن الله نفى عنهم الاستطاعة رأسا . وليس هذه صفة الكافر ، لأنّه عندنا مستطيع للإيمان والكفر وعندهم لا يخلو من أن يكون مؤمنا او كافرا ، ولن يكون بهذين الوصفين الاّ وهو مستطيع للشيء او لضدّه . فلا يصح التعلّق بالظاهر اذ ليس مقصد القوم نفي الاستطاعة أصلا وانما غرضهم نفي استطاعة مخصوصة . والآية لم تتعلّق بذلك فبطل تعلّقهم به .

وعلى أنّ الاستطاعة تدخل تحتها أمور غير القدرة ، فلهذا قال القوم في قول الله تعالى « مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً »[6] إن المراد بذلك الزاد والراحلة . فكيف صارت الاستطاعة المذكورة هناك مصروفة الى غير القدرة وها هنا تُحمل على نفس القدرة ؟

واحد ما يتعلّقون به قول صاحب موسى لموسى[7] : « إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا[8] » . فنفى الاستطاعة للصبر معه ، ولا يتم هذا الاّ على ما نقول أن المستطيع للصبر الصابر ، فأمّا من ليس بصابر فليس بمستطيع له[9] .

١) ق : عن الآية انه. ٢) ق : اجتماع . ٣) ق : قدرته . ٤) ي ق : على احد وجهين . ٥) ق : و . ٦) آل عمران ٩٧. ٧) ق : لموسي عليه السلام. ٨) الكهف ٦٧ ٩) ق : — له .

ولا يصح التعلّق بهذه الآية، لأنّه نفى عنه استطاعة الصبر في المستقبل. ألا تراه[1] قال: «لن تستطيع»، وذلك يقتضي النفي في الاستقبال دائما[2]، ولا خلاف[3] بيننا وبينهم أنّ موسى عليه السلام يجوز أن يستطيع في المستقبل الصبر معه. فلا يجوز حمله على ما قالوه من زوال القدرة مع أن الصبر مما يقدر العباد على جنسه، وانما خالفونا[4] في ثبات[5] القدرة عليه لا في صحّته، والآية تقتضي نفيها في الثاني لا في الحال. فالغرض اذا تُنكَر[6] الاستطاعة الاستثقال. فقد جرت العادة بأن يُعبّر عن استثقال الشيء بزوال الطاقة وعدم الاستطاعة، كما يقول أحدنا: «لا أستطيع مجالسة فلان وسماع كلامه ولا أطيق ذلك»، وانما يعني به استثقاله له.

وعلى ذلك نجيب عن تعلّقهم بقوله تعالى: «مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ»[7]، لأنّ الغرض بذلك استثقالهم لسماع القرآن، والاّ فنفس السمع إن أريد به الحاسّة التي هي الأذن[8] او الإدراك إن كان معنى لا يدخل تحت قدرة العباد. فيجب أن يكون تأويل الآية ما بيّنّاه.

وربّما تعلّقوا بقوله تعالى «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»[9]. وقد تقدّم القول في مسئلة الله تعالى فعلا من الأفعال او أن لا يفعل إنّه لا تدلّ على حال ذلك الفعل. ولهذا صح أن يقول: «رَبِّ ٱحْكُمْ بِٱلْحَقِّ»[10] وإن كان لا يجوّز أحد أن يحكم الله بالباطل. وكذلك قول ابرهيم: «وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ»[11]. وكذلك في دُعائنا للنبي صلّى الله عليه وعلى آله. والغرض بالآية أحد شيئين إما مسئلة سقوط العقاب عنّا لأنّ ذلك مما لا يطاق، ويشهد لهذا التأويل قولُه من بعد: «وَٱعْفُ عَنَّا»[12]. وإمّا أن يكون الغرض أن لا يكلّفنا الأمور التي نستثقلها وتشقّ علينا وإن استطعناها.

١) ف: تراه انه ٢) ف: – دائما. ٣) ف: وذلك لا خلاف فيه ٤) ف: خلاف فيه. ٥) ي: اثبات. ٦) ي ف: اذًا نذكر ٧) هود ٢٠. ٨) ف: الالات. ٩) البقرة ٢٨٦. ١٠) الأنبياء ١١٢. ١١) الشعراء ٨٧. ١٢) البقرة ٢٨٦.

فأمّا قوله عز وجل: «وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ»[1] فانما ورد ذلك في ميل القلب والشهوة، ونحن نقول بأنّ ذلك مما لا يقدر عليه العباد. فكأنّه تعالى بيّن أن ما يتّصل بهوى النفس لا سبيل للزوج الى التسوية بين النساء فيه ولكن من حقّه أن يستوي في القسم بينهن. وعلى هذا روي عن النبي صلّى الله عليه أنّه قال: «اللهم هذا[2] قسمي فيما أملك وأنت أعلم بما لا أملك»[3].

ثمّ أتبع هذه الجمل من الكلام في الاستطالة جملا من أحكام التكليف لمّا كان الغرض بالاستطاعة ما يتّصل بالتكليف، ليبيّن الشروط التي معها يحسن التكليف اذ ليس بمقصور على الاستطاعة فقط. وكنّا ذكرنا في أوّل الكتاب أنّه قد كرّر ذكر[4] التكليف في مواضع والبغية بكلّ موضع منها غير البغية بالآخر، على ما نبيّنه من أحكام التكليف في مواضعه.

١) النساء ١٢٩. ٢) ف: ان هذا. ٣) ورد شبه هذا الحديث عند ابن داود والداومي والترمذي الخ (نكاح). ٤) ف: قد ذكر رحمه الله.

الكلامُ في التكليف

اعلم أنّه قد ضمّن هذا الباب كل ما يجري فيه الكلام من العقليات والشرعيات . وبيّن اتّصال بعض ذلك ببعض ، ثمّ عطف على واحد واحد من ذلك فذكر أحكامه وشروطه . وجملة القول في هذا الباب أنّ كل ما يدور عليه التكليف لا يخلو من خمسة أقسام . أحدها حقيقة التكليف وما يتّصل به . وثانيها صفة المكلِّف وما يختص به من الحكمة وغير ذلك . وثالثها صفة المكلَّف والشروط التي معها يحسن تكليفه . ورابعها ما يتناوله التكليف من الأفعال والتروك . وخامسها الكلام في ثمرة التكليف وما يراد لأجله .

وأنت تتبيّن بهذه الأقسام أن كل أبواب الكلام ومسائل الفقه وأصول الفقه لا تخرج عن ذلك ، وإن كانت قد[1] تتداخل شروطها لاتّصال بعض ذلك ببعض . فإنّ التكليف يقتضي مكلِّفا ومكلَّفا وفعلا يكلَّف المكلَّف وفائدة في التكليف مقصودة . ولكل واحد من هذه الأصول الخمسة لواحق تتّصل به .

فاذا تكلّمنا في التكليف دخل فيه العقليات والسمعيات مما يكون التكليف فيه بطريقة الإعلام بالتعريف الضروري او بنصب الدلالة العقلية . ويدخل فيه ما يكون بطريقة الأمر الشرعي .

واذا تكلّمنا في صفة المكلِّف اشتمل ذلك على جملة التوحيد والعدل لأن معها يثبت التكليف على وجه يحسن وتقع الثقة بالمجازاة ، فصار كلامنا في حكمة الله عز وجل مما لا

١) ف : — قد .

بدّ منه في التكليف لنعلم أنّه وقع على وجه يحسن وأن المجازاة بالمنافع ستحصل لا محالة ، فتثبت للمكلَّف الدواعي الى الطاعة .

واذا تكلّمنا في صفة المكلَّف دخل فيه الكلام في الإنسان الحيّ ما هو . وتدخل فيه الشروط التي معها يحسن تكليفه من العقل والقدرة واللطف إن[1] كان له لطف . ويدخل في الألطاف الكلام في الآلام . ويتّصل بالكلام في اللطف الكلام في الأصلح وهل هو من باب الواجب او من باب التفضّل . ومتى ثبت أنّ الأصلح ليس بواجب ثبت لنا أنّ القديم تعالى مُنعم مفضّل بالتكليف . واذا تكلّمنا في الوعد والوعيد فله بهذا الباب اتّصال من حيث ثبتت بهما الرغبة والرهبة ، وهما اللذان يدعوان الى الطاعة او يصرفان عن المعصية . وإن كان لهذا الفصل خاصة جانب قوي مما هو الغرض بالتكليف . وقد يعدّ في صفات المكلَّف والشروط التي معها يحسن تكليفه بعثةُ الرسل لأنّها معدودة في أبواب التمكين والألطاف . وكذلك القول فيما تحمله الرسل من الشرائع .

واذا تكلّمنا فيما يتناوله التكليف دخل فيه كلّ ما يُعلَم بالعقل وكل ما يُعلَم بالسمع من الواجب والحسن والقبيح . ومما يتّصل بالسمعيات الكلام في أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويتشعّب الأمر بالمعروف الى أبواب من جملتها الكلام في الإمامة . وما عدا ذلك من الأحكام فهي[2] من باب الشرعيات من العقود والعبادات ونحوهما . واذا كان لا يصح معرفة هذه الأحكام الشرعية الاّ بالقرآن والسنة وما يتبعهما من أدلّة الشرع فيجب أن يُحكِم المكلَّف هذه الأصول لتتأتى له معرفة ما كُلِّف . وأصول الفقه كلّها معدودة في هذا القبيل لأنّه كلام في ترتيب أدلّة الشرع .

واذا تكلّمنا فيما هو الغرض بالتكليف وكان ذلك منقسمًا الى الثواب والتحرّز من العقاب ، دخل في ذلك أحكام الوعد والوعيد سمعا وعقلا . ودخل فيه الكلام في التوبة . واذا لم يصح توفير الثواب على من يستحقّه[3] الاّ بإزالة التكليف عنه ، دخل فيه

١) ف : اذا. ٢) ف : هو. ٣) ف : استحقه.

الكلام في الفناء والإعادة وما يتبعهما من أحكام الآخرة وأحوال المثابين والمعاقبين فيها من الكُفّار والفُسّاق .

فثبت أنّ ما يدور عليه الخلاف بين الناس لا يخرج عن هذه الأبواب .

ثمّ قال في آخر هذا الفصل : والأولى أن نقدّم الكلام في حكمة المكلِّف . وذلك لأنّ غرضه بما يريد ذكره في هذا الموضع مما يتّصل بأحكام التكليف بيان وجه الحكمة في التكليف والوجوه التي عليها يحسن التكليف تارة ويقبح أخرى . ولا يتمّ ذلك الاّ بأن يبيّن حكمة المكلِّف . فأمّا الأبواب الأخر ففيها ما قد مضى في أوّل الكتاب وفيها ما نذكره من بعد .

الكلام في حكمته تعالى

اعلم أنّه قصد بهذه الجملة الكلام في حكمته تعالى وفي وجه الحكمة في أفعاله . والذي نريده بقولنا في الله تعالى إنّه حكيم أحد شيئين . فإمّا أن يرجع الى ذاته فيكون الغرض كونه عالما ، على ما نفصّله في آخر الكتاب عند الكلام في الأسماء والصفات إن شاء الله. وإمّا أن يرجع إلى فعله فيكون الغرض أنّه تعالى لا يختار القبيح ولا بدّ من أن يفعل الواجب الذي التزمه بالتكليف . وقد مضى هذا الفصل عند ذكر أبواب العدل . والمطلوب بهذا الباب بيان وجه الحكمة في أفعاله تعالى[1] ، والاّ فالكلام في أنّ فعله تعالى لا بدّ من كونه حسنا وأن لا قبيح فيه قد تقدّم . وأكثر مطاعن مخالفينا من الملحدة وغيرهم يدخل في هذا الباب فيجب أن تشتدّ العناية ببيانه .

١) ف : – تعالى.

باب في بيان وجه الحكمة في ابتداء الخلق وما يتّصل به

اعلم أنّ الجهل بوجوه الحسن ودواعي الحكمة في الأفعال صار سببا لضروب من الجهالات التي يعتقدها المُبطِلون من أهل القبلة ومن غيرهم .

فإنّ كثيرا من الملحدة لمّا لم يعرفوا وجه الحكمة في خلق الله تعالى مَن يخلقه وجهلوا أسباب التعريض للمنافع العاجلة والآجلة ، جعلوا ذلك ذريعة الى نفي الصانع . فلهذا ترى بعضهم يقول : لا يحسن إحداث الخلق وتعريضهم للنفع لأن في ذلك إيلاما وإضرارا في الأوّل ثمّ إخراجا له عن ذلك . وأجروا هذا مجرى مَن يشجّ غيره ثمّ يأسوه ، على ما قاله ابن زكريا[1] وغيره فنفى بجهله بوجه الحكمة في الاختراع الفاعل المختار الحكيم . وقد تقدّم إفساد مذهبه .

وفي الناس من أثبت صانعَين ، لاعتقاده في كثير ممّا يُعَدّ في الحكمة أنّه خارج عن هذه الطريقة ، وزعم أنه لا يجوز فيمن يفعل الحكمة أن يقدر على فعل السفه ، على ما يُحكَى عن الثنوية لاعتقادهم أنّ الآلام والمصائب لا وجه لِحُسنها ، وكذلك تكليف مَن يعلم أنّه يعصي ، الى ما أشبه ذلك. فاعتقدوا أصلين أضافوا الى أحدهما هذه الأفعال التي يُخفَى وجه الحُسن فيها ولا يظهر .

وفي الناس مَن ذهب الى أنّه تعالى يجوز أن يفعل ما هو قبيح ، لاعتقاده فيما هو حَسَن لوجه من وجوه الحكمة أنّه قبيح . فأجاز على الله تعالى فعل[2] ما هو قبيح في الحقيقة

١) هو ابوبكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف.   ٢) ف : — فعل .

بجهله بهذا الوجه . ولو أنّه كان عرف وجه الحسن في تلك الأفعال ثمّ رأى هذه الأفعال عارية عن هذا الوجه لم يجلب عليه هذا الخطأ . وهذه طريقة المجبرة .

وتعدّى بعضهم هذا الحدّ فأجاز في فعله تعالى أن لا يوصف بالحُسن والقبح ، لقوله بأنّ القبيح ما تناوله النهي والحسن ما تناوله الأمر . فأُلزم عليه أن على هذا الموضوع اذا لم يكن فعله تعالى مأمورا به ولا منهيا عنه أن لا يكون حسنا ولا قبيحا . فلم يبال بارتكابه . وهذا ايضا لجهله بأنّ الحسن كيف يحسن والقبيح كيف يقبح .

وجملة ما يدور الكلام عليه في بيان وجه الحكمة في أفعاله تعالى لا يعدو وجهين ، أحدهما أن يبيّن وجه الحكمة في ابتداء الخلق ووجوه الإنعام بذلك وما يتّصل به ، والثاني أن يبيّن وجه الحكمة في التكليف وما يتّصل به من أبوابه وأقسامه وأحكامه . فاذا حصل للمرء العلم بهذين الأمرين تكامل علمه بالعدل ، لمّا ذكرنا أنّه منقسم الى ما يرجع الى ذاته والى ما يرجع الى أفعاله . والذي يرجع الى أفعاله هو بأن يعلم في فعله انه حَسَن ويعلم وجه الحُسن فيه .

واعلم أنّ وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ابتداء ليس الاّ ما يتّصل بالنفع والإنعام او ما لا يتم ذلك الاّ به . فلأجل هذا قلنا إنّ أوّل ما خلقه الله تعالى لا بدّ من أن يشتمل على أمور ثلاثة أحدها المنتفِع والثاني ما ينتفع به والثالث إرادته تعالى لوجه الإحسان والانتفاع . هذا اذا كان مفعولا أوّلا . فإن كان على طريق الاستحقاق ثانيا فهو العقاب وما يجري مجراه من الذمّ وما لا يتم كونه عقابا الاّ به من القصد المخصوص . ويكون وجه الحسن في ذلك كونه مستحَقّا او ما لا يتم توفير المستحق الاّ به فيجري مجراه في الحسن . فحصل من هذه الجملة أنّ أفعاله تعالى كلّها إمّا أن تكون خلق المنتفِع او خلق المنتفَع به او إرادة ذلك او العقاب او ما لا يتم الاّ به . فاذا وجدتَ في الكتب قسمة أفعاله تعالى الى ما ينتفع او ينتفع به والقصد الى ذلك من دون ذكر العقاب وما يتّصل به ، فهو لأنّ الغرض بذكر ذلك ما يفعله جل وعز ابتداء ، والعقاب لا يقع أوّلا وانما يقع في الثاني لأنّه مستحَقّ على ما يُقدم العبد عليه من قبيح او إخلال بواجب .

واذا وصفنا هذه الأفعال بالحكمة والحُسن لم نحتج الى أن نشرط فيه زوال وجه القبح لأنّه مفهوم من الكلام ، اذ الحَسَن يتردّد بين أمرين ، فإمّا أن لا يكون له وجه يقتضي حسنه وإنما يُرجَع به الى حصول غرض فيه وزوال وجه القبح عنه ، وإمّا أن يثبت للحسن وجه فلا يصح حصوله الاّ ووجوه القبح مرتفعة لأنّ اجتماعها لا يصح .

وليس لأحد ان يقول : كيف قصرتم أفعاله جل وعز على ما عدّدتموه وقد عرفتم أنّ الفعل قد يحسن ويُعَدّ حكمة لغير هذا الوجه ؟ فهلاّ أجزتم أن يكون في فعله تعالى ما يخرج عن هذه القسمة ؟ وذلك لأنّ الذي يصح عدّه في المحسَّنات وأبواب الحكمة مما يخرج عمّا ذكرناه هو ما يفعله الفاعل لاجتلاب نفع او دفع ضرر . ومعلوم أنّ القديم تعالى لا يصح ذلك عليه فكلّ ما يفعله تعالى يجب أن يكون متعدّيا ، وما يتعدّى الفاعل فلا وجه لحسنه الاّ بأن يكون نفعا قد قصد به وجه الإحسان او ضرر قد قصد به استيفاء الحقّ . وذلك الذي حصرنا أفعاله تعالى عليه فلا يصح ادّعاء الزيادة في وجوه الحكمة الذي يصح[1] فيه تعالى .

فأمّا الكلام في أن ما يفعله ابتداء يجب أن يكون حسنا فظاهر ، لأنّا اذا رجعنا به الى ما يكون مفعولا لأجل الإنعام والإحسان فقد تقرّر في العقول حسن الإحسان اذا خلص عمّا يفسده . واذا كان لا يتم الإحسان الاّ بغيره حلّ في الحسن محلّه . وقد ثبت أنّ الحيّ منا لو انفرد عمّا يصح أن ينتفع به لم يجز أن يُعَدّ مُنعَما عليه . وهكذا فلو أنّه تعالى أفرد خلق ما يصح أن يُنتفَع به ولا منتفِع لعاد على الغرض بالنقض ولعُدّ من باب العبث ، على ما نقوله في خلق السموات والأرض والجمادات كلّها ولا حيّ ينتفع بها . واذا كان ما ينتفع به قد يصح أن يقع حسنا ويصح أن يقع قبيحا ، لم ينصرف الى أحد الوجهين دون الآخر الاّ بقصد مخصوص . فلهذا وجب أن يشتمل فعله تعالى ابتداء على هذه الوجوه الثلاثة من دون انفصال البعض عن البعض او تقدّم شيء منه على صاحبه ليثبت ما فعله تعالى حكمة .

١) كذا في الاصلين .

فإن قيل : فهلاّ جاز أن يخلق الحيّ منا ويجعله بحيث ينتفع بإدراك أبعاضه فلا يحتاج الى شيء سواه ، ويبطل ما أوجبتم من حيّ ينتفع وغير حيّ مما ينفصل عنه ينتفع به ؟

قيل له : إنّه اذا كان كذلك لم يخرج عن الأصل الذي عقدناه لكنّه قد صار المنتفع غير محتاج الى ما ينفصل عنه بل استغنى ببعضه ، فلا يخرج من أن يكون قد خلق منتفِعا ومنتفَعا به . وإن كنّا عند التحقيق نقول إن المنتفِع ها هنا هو غير المنتفَع به لأنّ المنتفِع هو الجملة والذي ينتفع به هو الأجزاء والأبعاض ، وذلك في حكم الغير له . فصحّ ما أردناه .

وليس المعتبر فيما يُعَدّ من فعله تعالى إحسانا.وإنما ما يصادف وقوع الانتفاع به بل الغرض أن يخلق تعالى ما معه يصح الانتفاع ، حتى لو أمسك الحيّ عن الانتفاع لم يخرج من أن يكون مُنعَما عليه ، كما نقوله في التكليف ايضا إنّه لا يخرج من كونه نعمة وإن كان في المكلفين مَن لا ينتفع بالتكليف بأن يعصي. والشاهد يشهد لِما قلناه . فإنّ أحدنا بتقديم الطعام الى الجائع لا يخرج من باب الإنعام بأن يُمسك المقدَّم اليه عن تناوله . وتفصيله يجيء من بعد .

فثبت أنّه لا بدّ من اجتماع المنتفِع وما يصح أن ينتفع به ومن القصد المخصوص الى ذلك . وإن تقدّم بعض هذه الأشياء على بعض من دون أن تكون هناك مقارنة او ما يجري مجراها يُخرجه عن أن يكون مُنعِما تعالى عن ذلك .

فإن قيل : أليس يصح من الواحد منا أن يكون مُنعِما وإن كان ما يفعله من الإنعام لا يتم الاّ بأشياء ، ولا يُخرجه عن حدّ الحكمة والنعمة تقديمُه لبعض هذه الأشياء على بعض اذا كان قصده بذلك ما يفعله من بعد من وجوه الإحسان ؟ فهلاّ جاز مثله في القديم تعالى؟

قيل له : إنّ الواحد منا انما حسن فيه ذلك لأنّه ربّما يخشى الفوت إن هو أخّر فعل هذا المنتفَع به الى أن يحضر مَن ينتفِع ؛ حتى لو كان في مقدوره أن يوجد ذلك عند ما يصادف صحّة الانتفاع به لم يكن لتقديمه له معنى . فأمّا القديم جل وعز فاذا قدر في

كل حال على إيجاد ما ينتفع او ما ينتفع به فتقديمه لبعض ذلك على بعض لا وجه له . فافترق الحالان . ووجب أن لا يحسن من القديم جل وعز خلق ما يُنتفَع به ولا منتفِع هناك لِمَا يؤدّي إليه من العبث .وعلى هذا منع شيوخنا من تقديم خلق الفناء على الجوهر ، لأنّ الغرض المقصود بالفناء هو منافاة الجواهر وذلك لا يثبت قبل وجودها .

فأمّا ما روى في الأخبار: «كان الله ولا شيء ثمّ خلق الذكر»[1] ، فربّما يقال لنا : ما الفائدة في خلق الذكر أوّلا ولا أحد ينتفع به لولا جواز تقديم الجمادات وسائر ما يصح الانتفاع به على خلق الحيوان ؟ والجواب أنّه ليس في ظاهر الخبر أكثر من خلقه للذكر . فأمّا اقتران غيره به او انفراد الذكر عن غيره فلم[2] يتناوله الخبر . ويجوز إن صح الخبر أن يكون تعالى خلق مع الذكر منتفِعا به لئلا يؤدّي الى العبث . والأصل الذي قد تقرّر في العقل أنّ ما يفعله العالِم لا لغرض مثله يُعَدّ عبثا لا يجوز أن تعترضه الأخبار المعرَّضة للاحتمال . ومعلوم أنّه تعالى اذا لم يخش الفوت ولم يصح عليه النسيان فيحتاج الى الذكر والدرس ، فتقديمه للقرآن ولا أحد ينتفع به عند سماعه ويعتبر لا وجه له . فلهذا نقول إنّه[3] تعالى لمّا أثبت القرآن في اللوح المحفوظ كان هناك ملائكة ينظرون اليه ويعتبرون به وينظرون مطابقة ما يحدث لِما أثبته الله في اللوح .

ونحو ذلك قولهم إنّه تعالى أخبر أنّه يقول عند فناء الخلق : «لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ»[4] ، لأنّا نقول : انما يوجد الله تعالى هذا الكلام بعد أن تكون هناك فائدة بأن يكون هناك حيّ يستمعه فينتفع به او يحصل فيه غرض ما . والآيةُ واردة[5] عند الإعادة والحشر . ألا ترى الى قوله : « يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لاَ يَخْفَى عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ »[6] ، ثم قال : « لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ» . والفائدة في إيراد هذا الكلام ما يعود بسرور المؤمنين[7] عند ثقتهم بأنّهم لا يُبخَسون حظّهم فيسرّون بذلك ، ويتحقّق أهل العقاب أن لا محيص لهم من الله ولا

١) لم يرد هذا الحديث في « المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي » لوانسنيك (Wensinck) . وكثيرا ما يذكره القاضي عبد الجبار في مسئلة خلق القرآن . ٢) ف : فلما . ٣) ف : ان الله . ٤) المؤمن ١٦ . ٥) ف : وارادة . ٦) المؤمن ١٦ . ٧) ي : المؤمن .

شافع ولا ناصر . فثبت أن وجه الحُسن فيما يفعله تعالى ابتداء ما[1] يتّصل بالإنعام ولا يتم الإنعام الاّ بما قدمناه من الأمور الثلاثة .

فإن قيل : هل خلق الله الخلق لعلّة ام لا ؟ وغرضه اذا أُجيب الى ذلك أن يقول : فيجب في تلك العلّة أن تكون مفعولة لِعلّة أخرى فيؤدّي الى ما لا نهاية[2] له . وليس وراء ذلك الاّ أنه لا نطلب لأفعاله وجوه تحسن عليها على ما تكلّمتم .

قيل له : إن أردت بالعلّة ما وقع الاصطلاح من المتكلمين عليه وهو الأمور التي توجب ولا[3] يبقى للاختيار فيه[4] مدخل ، فلسنا نقول بأنّ الله خلق الخلق لعلّة لأنّا نُثبته تعالى مختارا منعما ولن يكون كذلك وهناك ما يوجب على حدّ يزول فيه الاختيار . وإن أردت بالعلّة ما يُتعارف به من الدواعي والاغراض فقد يصح أن يُجاب الى ذلك ، لأنّ وجه الحكمة في الأفعال ربّما يُعبَّر عنها بالعلل فيقال : «لأيّة علّة فعلتَ كذا» او «تأخّرت عنّا» الى ما أشبه ذلك . وقد بيّنّا أنه لا يجوز أن يوجِد القديم تعالى العالَم الاّ لوجه يحسن عليه فيكون المطلوب المراد في خلق العالم ذلك الوجه . وهذا يصلح أن يُعبَّر عنه بالعلّة .

ثمّ لا يجب اذا قسّمنا الكلام هذه القسمة أن يُظَنّ منا الخطأ وأنّا اعتقدنا أمرا موجبا في الله تعالى، ولا أن يقال : فيجب[5] أن تكون لتلك العلة علة ، لأنّ المراد بما حقّقناه هو علمه تعالى بأن الغير ينتفع بما يخلقه وليس ذلك بأمر حادث يحتاج في ايجاده الى معنى سواه .

وانما تمتنع المجبرة من إطلاق هذا اللفظ مع المعنى الذي فصّلناه لأنّهم يذهبون الى أنّه جل وعز مالك فكلّ ما يفعله حسن لأنّه مالك لا لوجه آخر من وجوه الحكمة . فلم يُراعوا الاّ صفة الفاعل وجعلوا فعله من باب واحد وظنّوا أنّه لا يمكن بيان وجوه الحكمة في أفعاله تعالى فعلّقوا ذلك بكونه مالكا . ولو عرفوا ما يلزمهم على ذلك لتحرّزوا منه في

١) ي : وما ٢) ف : غاية . ٣) ف : فلا . ٤) كذا في الاصلين
٥) ف : فيجب اذا .

الأوّل . فإنّا نُلزمهم أنّه كان يجب أن يحسن منه الكذب ومعاقبة الأنبياء وإثابة الفراعنة وإظهار المعجزات على الكذّابين، كل ذلك لأنّه مالك وللمالك أن يفعل ما يشاء من دون أن ينظر في وجه حُسن ما يفعله . ولم يمكن القوم مع اعتقادهم الجبر وأن الله يخلق الظلم وغيره ان يتعرّضوا لبيان وجه الحكمة فيما قد اتّفقنا على أنه حسن ، لأنّ ذلك كان يُطرّق عليهم، اذا[1] لم يمكنهم بيان وجه الحكمة في خلق الظلم وتعذيب الأطفال وتكليف ما لا يطاق، أن يقفوا في وجه الحسن في الأفعال التي ثبت أنّها حكمة فجعلوا الباب واحدا.

فأمّا ما حُكي عن بعض شيوخنا من امتناع إطلاق القول بأنّه تعالى خلق الخلق لعلّة ، فيفارق ما تقوله الجبرية لأنّه انما أراد أنّه تعالى فعل هذه الأفعال لوجه الحكمة وهو ما يتّصل بالإحسان والإنعام ، وعند حصول هذا الوجه لا يحتاج الى تعليله بعلّة سوى ذلك . فلهذا لا يقال في المحسن : « لماذا أحسنتَ ؟ » لأنّ كون فعله إحسانا كافٍ فيما لأجله يفعل . فكأنّ هذا الممتنع أراد أن يكون[2] مع ثبات هذا الوجه لا معنى لإطلاق لفظ يُوهم الإيجاب ، كما أن الأحكام المعلّقة على علل موجبة لا يجوز بعد حصول موجِب واحد أن تتطلّب غيره من الموجِبات . فهذه جملة صحيحة غير معترضة على ما قلناه .

وقول القائل من بعد : هلاّ جاز أن يكون تعالى خلق العالم لا لغرض ولا لوجه من وجوه الحكمة ؟ فليس بشيء ، لأنّا انما نتكلّم في بيان وجه الحسن في أفعاله بعد ما ثبت تنزيهه عمّا هو بصفة الظلم والعبث . وقد عُلِم أنّ الفاعل العالم بما يفعله لا بدّ من أن يكون له غرض وداع فيما يفعله والاّ كان عبثا . ولذلك قلنا إنّه لا يجوز أن يكون في فعله تعالى ما يخرج من أن يكون حسنا او قبيحا لأنّ العالم بما يفعله إمّا أن يفعله لغرض او لا لغرض . فإن لم يكن لغرض فهو قبيح وإن كان لغرض مثله ولم تزل عنه وجوه القبح فهو ايضا قبيح . وإن فعله لغرض مثله وزالت وجوه القبح عنه فهو حسن . فتفارق حاله تعالى حال الواحد منا لأنّه قد يفعل مع السهو فلا يكون لفعله حكم زائد على حدوثه .

١) ف : اذ .   ٢) ي : – يكون .

ولمّا بيّن أن خلقه تعالى ابتداء انما هو لقصد الإنعام والإحسان وقد علم أن الذي نشاهده في الأحياء منا نفعٌ تشوبه مشقّة ومضرّة لأجل ثبات التكليف ، سأل نفسه فقال : فهل يقدر على أن يخلق تعالى خلقا فيكون الذي يصل اليه هو الإحسان المحض على وجه لا يشوبه غيره ؟ وأجاب بأنّه مقدور، ولذلك يجوز أن يبتدئ الله الخلق في الجنّة فلا يكلّفهم واذا لم يكن تكليف خلصت منافعهم . وكذلك تكون حال أهل الثواب في الآخرة وإن كان ذلك من الباب الذي يحصل في الثاني على طريق الاستحقاق ، ولكن الغرض إمكان ذلك في القدرة . فإن أراد السائل هذا مع قيام التكليف فلا يصح لأن من شأن التكليف أن تكون فيه مشقّة . وإن أراد ولا تكليف فصحيح .

فإن قيل : كيف يصح أن يخلص هذا النفع ، ومعلوم أن المنعَم عليه بهذه النعم على طريق التفضّل قد يتصوّر زواله ويجوّز انقطاعه وهذا يؤدّيه الى الغمّ والى اعتقاد فوات[1] ذلك النفع ، وذلك جارٍ مجرى نزول ضرر به ؟

قيل له : إن كان من قد أُنعِم عليه بهذه النعم من الحيوانات غير كامل العقل فهو بعيد عن هذا التجويز وبمعزل عن تصوّر انقطاع ذلك وزواله . وإن كان كامل العقل فقد يصح خلوّه عن خطور ذلك بباله، على ما نشاهد عليه[2] كثيرا ممّن هو في نعمة ويستمرّ به الزمان الطويل من دون أن يعتقد انقطاعه وزواله . واذا جاز ذلك في مدّة لم يمتنع جوازه فيما زاد على ذلك . هذا ولو قُدّر أنّه لا يخلو الكامل العقل من هذا التصوّر لكان انما يكون كذلك مع سلامة الأحوال[3] . ويجوز اذا كان تعالى يريد أن تتّصل بهذا الحيّ المنافع أن يمنعه بضرب من الموانع وأن يصرفه عن إخطار ذلك بباله ببعض الشواغل فيخلص له النفع .

وانما تكلّمنا على طريق الصحّة والإمكان لا على ما وجد من ذلك فانما لم يوجد الاّ كذلك لِما يتّصل بالتكليف . فقد يكون المُنعَم عليه مكلّفا فنفس التكليف تحصل فيه مشقّة وربّما لا يعرى عن آلام وغموم تكون ألطافا له . وقد يكون المُنعَم عليه غير مكلّف

١) ف : زوال .   ٢) ف : – عليه .   ٣) ي : من الاحوال .

ولكن للمكلَّف لُطف فيما يناله وإن كان له عِوَض في الآجل . فعلى كل حال يصح اذا زال التكليف أن يخلّص تعالى المنافع للحيّ . ولا يمتنع أن يقال : إنّ من كثرت نعم الله عليه صار اليسير ممّا يلحقه من المشقّة وغيرها مغمورا في جنب ذلك فلا يُعتدّ به . وكذلك فلو خطر بباله انقطاع ما هو فيه لكان ما يتوفّر عليه[1] في الوقت مخففا عنه فلا يتبيّن هذا[2] التجويز تنغيصا .

فإن قيل : فجوّزوا في أهل الجنّة أن يعرض لهم مثل هذا الخاطر فلا يقدح في حالهم .

قيل له : إنّ علومهم في الآخرة تكون ضرورية والعلم الضروري لا يصح أن تعتوره شبهة وشكّ . فاذا وجب أن يقطعوا على ما هم فيه دائما لم يثبت هذا التجويز فيهم . فانما أجزنا فيمن أُنعم عليه في الدنيا أن يسهو عمّا هو فيه فلا يجوّز زواله ولا يتنغّص لأنّه ليس يجب أن يقطع على دوامه .

واعلم أنّ إنعامه تعالى على مَن ينعم عليه اذا كان انما يتمّ بالتعريض للانتفاع ، فاذا لم يتمّ الانتفاع الاّ بخلق الشهوة والتمكين من المشتهَى ، وجب أن يفعل ذلك لتكامل كونه منعما . ثمّ تكون كثرة الإنعام وقلّته موقوفين[3] على الشهوة والتمكين من نيل المشتهى .

واذا قيل : فهل تقدّرون فيما يخلقه تعالى من وجوه الإنعام تقديرا يصير عنده منعما ولا يكون من قبل كذلك ؟

كان جوابنا أنّ قليله وكثيره في ذلك سواء وانما يقف على ما يحصل للحيّ من الشهوة والتمكين من نيل المشتهى . فيكون عند ذلك منعما اذا قصد وجه الإحسان . فإن أراد تعالى اتّصال النفع به فلا بدّ من اتّصال الشهوة به والتمكين من نيل المشتهى . واذا كانت الشهوة لا تبقى فلا بدّ من تجديدها حالا فحالا لتحصل البغية بذلك ، لأنّه اذا كان قصده الإحسان اليه ولا يتمّ الاّ بالشهوة ، فلو بقّاه حيّا ولم يخلق له الشهوة حالا

١) ف : — عليه . ٢) ف : لهذا . ٣) كذا في الاصلين .

فحالا لأدّى الى أن يكون عابثا . وليس يصح أن يكون تعالى[1] فاعلا لِمَا هو بصفة العبث في الأول ولا أن يكون فعله في الثاني ممّا يُتصوّر بهذه الصورة[2] .

فإن قيل : فعلى هذا يجب أن يقال إن خلق الشهوة واجب فيؤدّي الى أنّه يجب عليه ما لا تعلّق له بالتكليف ، وعندكم أنّه لا يجب عليه تعالى الاّ ما حلّ هذا المحلّ .

قيل له : لا يجب ، لأنّه يجوز أن يُزيل حياة هذا الحيّ او أن يفنيه جملة فلا يبقى ما يصلح أن يُجعل سببا لوجوب الشهوة . ولكنّا نقول : اذا[3] كان مراده إيصال هذا الحيّ الى المنافع ومعلوم أنّه لا يتم ذلك الاّ بالشهوة فلا بدّ من خلقها ، لأنّ ما دعاه الى الإنعام يدعوه الى ما لا يتم الاّ به . فاذا عرف هذا المعنى وعبّر عنه المعبِّر بالوجوب فلا مُشاحّة في العبارات .

فإن قيل : أيحسن منه تعالى أن يخلق الفناء في خلال هذه الأحوال التي ينتفع الحيّ فيها ، على ما قلتم في الجواب عن السؤال الأوّل؟

قيل له : اذا كان الإحسان متوقّتا وكان مراده تعالى أن ينفع هذا الحيّ الى مدّة ، فقد يصح عند تقضّي هذه المدّة أن يورد الفناء عليه اذ لا وجه يقتضي بقاءه لا محالة . وانما لا يحسن خلق الفناء اذا كان أراد في الأوّل نفعه على جهة[4] الدوام والاتّصال فيعود على الغرض بالنقض . فكما لا يجوز في الأوّل أن يخلقه وغرضه أن ينتفع ولا يجدّد له الشهوة لإبطال البغية بخلقه ، فكذلك لا يجوز أن يورد الفناء عليه مع أنّه قد أراد أن ينفعه الى مدّة ، حتى لو أراد في الأوّل أن ينفعه أبدا للزم أن يُبقّيه ويجدّد عليه الشهوة أبدا[5] ليحصل ما هو الغرض . وانما يجب تبقية الحيّ وتجديد الشهوة عليه وتمكينه من المشتهى أبدا اذا كان ذلك على وجه الجزاء والثواب . فأمّا على طريقة الابتداء والتفضّل فلا يجب . فاذا رأينا بعض الأحياء وقد خرج عن الصفة التي معها يصح الانتفاع و[6]قدّر طروء الفناء عليه تبيّن لنا أنّه انما أراد تعالى نفعه الى هذا الحدّ .

١) ف : — تعالى . ٢) ف : الصور . ٣) ف : إن . ٤) ف : — جهة .
٥) ف : — ابدا . ٦) ف : او .

فأمّا تخلُّل ضرر ومشقّة وغمّ ونحو ذلك مما يكون الحيّ بصدده من المنافع فليس يحسن الاّ اذا كان هناك تكليف ، لأنّ وجه حُسن ذلك هو ما يتّصل بالاعتبار وذلك يتبع التكليف ، حتّى لو لم يكن تكليف لما جاز أن يخلق تعالى الشمس على حدّ نتأذّى بحرارتها ولا أن يخلق حيوانا من مشاهدته ينفر الطبع عنه فضلا عن غير ذلك .

فإن قيل : فاذا لم يكن تكليف ومنعتم من أن يفعل تعالى ما يؤدّي الى الآلام والمضارّ ، فهل تجوّزون أن يُضِرّ الحيّ بنفسه وأن يتمكّن منه او تمنعون منه وانما تُجوّزونه عند ثبات التكليف ؟

قيل له : إنّ الحيّ اذا كان متمكّنا مما ينتفع به فلا يخرج من أن يكون متمكّنا مما يستضرّ به ، ولا وجه يقتضي منعه عن الإضرار بنفسه وإن كان خُلق لوجه الانتفاع . فاذا آثر الضرر فانما أُتي من قِبَل نفسه[1] . وانما نمنع من أن يُوله[2] الله تعالى لأنّه ليس في إيلامه فائدة ولا يفعل تعالى الاّ ما يتضمّن فائدة . فأمّا الواحد منا فقد يجوز أن يختار القبيح والحسن وما فيه فائدة وما يعرى عنها فتفارق حاله حال أحدنا . ثمّ يُنظَر . فإن كان هذا الحيّ الذي عُرّض للنفع والإنعام عاقلا وإن اختلّ فيه بعض شروط التكليف فليس يكاد يختار الإضرار بنفسه ، لأنّه في حكم الملجأ الى أن لا يُضرّ بنفسه بل يجتهد في دفع الضرر عنها . وإن لم يكن كامل العقل اوكان كامل العقل ولكن يقدّر فيما يضرّه أنّه ينفعه فلا نمنع أن يختار إنزال المضرّة بنفسه . وعلى كل حال فلا يجري وجوب منعه منه مجرى وجوب أن لا يفعل الله به ما يضرّه ، ولا يجوز أن يقال : هلاّ حسن منه تعالى أن يفعل ما هو سبب للمضارّ والآلام وإن لم يكن هناك تكليف بأن يُقْدِر هذا الحيّ المنعَم عليه على دفع ذلك عن نفسه ويحترز منه ؟ لأنّه اذا لم يصح حصول غرض في حقه[3] أدّى الى العبث .

فإن قيل : فهل يجوز تعريض هذا الحيّ ولا تكليف لوجوه الزراعات والصناعات وغير ذلك ، او لا يصح الاّ مع التكليف ؟

١) كذا اولا في ي ثم شطب «نفسه» وكتب فوق الخط : «ذي» («من ذي قبل»). وكذا في ف : «من ذي قبل».
٢) ف : يولم. ٣) ي : في نحوه.

قيل له : إن كان ذلك مما يحصل له من السرور عنده ما يزيد على ما يتكلّفه فغير ممتنع أن يُدفَع الى ذلك ، لأنّه والحال هذه لا يَعتدّ بما يناله من مشقّة فيه ، ويجري مجرى المشقّة التي تحصل بالأكل وغير ذلك لأنّه لا تؤثّر في حال مَن أُنعم عليه بتقديم الطعام اليه . وعلى هذا قلنا إن أهل الآخرة لا يجب أن يُضطَرّوا الى أفعالهم وأبطلنا قول أبي الهذيل إنّهم يجب كونهم مضطَرّين الى الأكل والشرب لئلا تلحقهم مشقّة ، وقلنا إنّ ذلك مما لا يؤثّر ولا يقع به اعتداد . بل المعلوم من حال مَن يُلقَّم الطعام أنّه لا يجد من اللذة ما يجده اذا تكلّف أخذه بنفسه ومضغه وابتلاعه وإن احتاج في ذلك الى أفعال. فكذلك قولنا فيما سأل عنه السائل . وانما الممتنع أن يُدفَع الى ذلك على وجه يفوته نفع بفقده او يلحقه ضرر بذلك فإحواجُه ولا تكليف لا يحسن . فأمّا اذا كان مما يتكلّفه لسرور يحصل له[1] فلا وجه للمنع منه . والله أعلم .

فإن قيل : فاذا قصد الإنعام على هذا الحيّ وقد علم أنّه لو أضاف اليه التكليف لكان أبلغ في الإنعام لأنّه بالتكليف يصير معرَّضا لنعمة الآخرة ايضا ، فهلاّ أوجبتم ذلك وقلتم : اذا لم يكلّفه صار عابثا ؟

قيل له : إنّه تعالى متفضّل بهذه النعمة ، والزيادةُ عليها بطريقة التكليف جارية مجرى الأصل في كونها تفضّلا . ولا يجب عليه الأصلح على ما نذكره من بعد . ولا يمكن ادّعاء العبث فيه لأنّ العبث من صفات الأفعال الواقعة دون ما لم يوجد . وهذا الحاصل قد ثبت فيه غرض مثله وهو الإنعام بقدر مخصوص فلا يجب دعوى العبث فيه . وانما كان عبثا لو جمع لهذا المكلَّف شرائط التكليف ثمّ كان لا يكلّفه . فأمّا اذا انخرم بعض تلك الشروط فقد يجوز أن لا يكلّف . والقول في صفة المكلَّف وشروطه التي يجب عندها أن يكلّف سنذكره .

وقد ذكر رحمه الله أنّ كل ما يُسأل عنه من وجوه الحكمة في أفعاله تعالى لن يعدو وجهين . إمّا أن يكون له بالتكليف اتّصال ، فالتنبيه على وجه الحُسن فيه ما يتعلّق

١) ف : — له .

بالتكليف. وإمّا أن يكون مما لا تعلّق له بالتكليف وهو الذي قصدناه بهذا الباب، فيكون التنبيه على وجه الحكمة ما يتعلّق بالإحسان الخالص وما يتّصل به على ما تقدّم وصفه.

فهذه جملة ما اشتمل عليه هذا[1] الباب.

يتلوه إن شاء الله الكلام في مائيّة التكليف. والحمد لله وصلواته على رسوله محمّد وآله وسلّم[2].

١) ف: – هذا. ٢) ف: – يتلوه ... وسلم.

الثالث عشر من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع[1] الشيخ[2] أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله[3]

١) ف: وهو من جمع. ٢) ف: الشيخ الجليل. ٣) ف: رحمهما الله جميعا.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في مائيّة التكليف

اعلم أنّه لمّا كان ما يجب أن نتكلّم فيه لنبيّن وجه الحكمة في فعله تعالى[1] منقسما الى ما يفعله ابتداء من دون تكليف والى ما يفعله في التكليف، وكنّا قد بيّنّا وجه الحكمة فيما يفعله الله[2] ابتداء من دون تكليف ، وسأل السائل عن الفصل الثاني ، قدّم هذا الباب في بيان معنى التكليف أولا ليصح أن يتكلّم من بعد في وجه حُسنه.

وقد ذكرنا في أوّل الكتاب ما يصلح أن يكون حدّا للتكليف . لكن ما قاله ها هنا هو أن يجعل التكليف الإعلام والإرادة . ثمّ فصّل حال الإعلام ، فبيّن أن الغرض به أن يُعلم تعالى المكلَّف حال الأفعال التي قد تدخل تحت التكليف من وجوب ما يجب منه وقُبح ما يقبح منه وغير ذلك . وبيّن أن الإعلام ليس بمقصور على وجه واحد . فقد يصح أن يثبت الإعلام بالتعريف الضروري ويصح نصب دلالة عقلية كانت او سمعية ، لأنّ كل ذلك يُعَدّ من أقسام الإعلام . وبيّن أنّ العبد اذا علم وجوب هذه الأفعال عليه فقد صار مكلّفا اذا انضمّ الى ذلك الشرائط التي نذكرها من بعد .

وبيّن أنّه انما ضُمّت الإرادة الى الإعلام لمّا كان التكليف لا يثبت على الحقيقة الاّ من جهة الله تعالى، ولا يصح أن يفعله الاّ على وجه يحسن، ولا يحسن الاّ مع الإرادة فيريد منه فعل ما قرّر في العقل وجوبه . بل لا يكفي في الحُسن ذلك الاّ بعد أن يكون كارها منه

١) ف : فعل الله .   ٢) ف : الله تعالى .

فعل ما قرّر في العقل قبحه . وإن كان العلم الحاصل بوجوب ما يجب على المكلف قد يصح حصوله من جهته بأن يكون مكتسبا له ، وإن كان الدليل قد نصبه الله . والإرادة بكل حال يجب أن تكون من فعله تعالى . فصار ذلك بمنزلة القدرة التي لا تصلح أن تكون الاّ من جهته فتفارق الآلة التي قد يقدر العبد على تحصيلها بنفسه . فاذا كان تعالى لو أعلم وجوب هذا الفعل على المكلف ولم يُرده منه لم يحسن ، ولو أراده ولا إعلام لم يحسن ، فيجب أن يجتمع الأمران ليتكامل حسن التكليف . وإن كان لمجرّد الإعلام يثبت العبد مكلفا ، اذ لا فائدة تحت قولنا إنه مكلف الاّ أنه يجب عليه فعل ويقبح منه فعل آخر ، سواء قُدّر أن مريدا أراد ذلك منه او لم يقدَّر ذلك . وعلى هذا يعلم المرء وجوب النظر عليه في أوّل تكليفه ، وإن لم يعلم أن الله تعالى قد أراد ذلك منه .

فإن قيل : إن كان التكليف موقوفا على الإعلام الذي فسّرتموه فقد عُلم أنّ أحدنا لا يقدر على أن يُعلم غيره في الحقيقة لا بأن يفعل فيه علما ضروريا ولا بأن يقدر على نصب دلالة ، فيجب أن لا يسمّى مكلِّفا لغيره . واذا لم يثبت أحدنا مكلِّفا لم يثبت ما هو بصورة التكليف في الشاهد . فكيف يُجرَى هذا الوصف على الغائب مع أن الأسامي حكمها أن تؤخذ من الشاهد فتُجرَى على الغائب ؟

قيل له : اذا كنّا نعلم أن هذا المعنى انما يصح في الله تعالى ولا يصح في غيره ، جاز منا أن نصفه بما يُنبئ عن هذه الفائدة وإن لم نجد له نظيرا في الشاهد ، اذ ليس كل ما يُجرى[1] عليه تعالى يجب أن يكون حكمه هذا الحكم بل هو موقوف على الدلالة .

وبعد فقد يصح في الشاهد ما يُتصوّر بهذه الصورة وإن لم يكن تكليفا في الحقيقة ، نحو أمر الواحد منا ولدَه وغلامَه وأجيرَه بفعل من الأفعال فينبّه المأمور على ما يريده منه فيسمَّى ذلك تكليفا . فكذلك اذا دلّ الله جل وعز على ما يريده من المكلّفين جاز أن يوصف بهذا الوصف ، لأن في الشاهد انما أُجريَ هذا الاسم على مَن اعتُقد لزوم طاعته ، وهذه صفته تعالى . وليس يجب فيما يُجرَى على الغائب الاّ أن يكون له شِبه

١) ي : يجب .

مّا[1] بما يُجرَى على الشاهد . فأمّا المساواة من كل وجه فلا . وعلى هذا صح أن يوصف تعالى بأنّه قديم فيفاد به أن لا أوّل لوجوده وإن كان أهل اللغة انما يتعارفون هذه اللفظة فيما تقادم وجودُه على طريقة سبق بها غيره .

فأمّا ما حكى[2] في الكتاب عن أبي هاشم من قوله في كتاب « البدل على النجّار » إنّ التكليف فهو الأمر بما فيه كُلفة ، فليس يجوز أن يريد بذلك حقيقة ما هو أمر مما يرجع به الى هذا القول المخصوص ، لأنّ ذلك يتبع السمع وقد ثبت التكليف عندنا عقلا كما يثبت سمعا . فأراد بذلك ما يُنبئ عن إرادته تعالى ولكنّه رحمه الله جرى فيه على طريقة اللغة[3] ، لأن الذي به تظهر لهم إرادة الغير هو الأمر وما عداه يتبعه . فيصح أن يرجع الى مثل ما قدّمناه من الإعلام . واذا ذكر الأمر فقد دلّ على[4] الإرادة التي لولاها لما حسن الإعلام ، لأنّه تعالى ما لم يُرد منّا هذا الفعل الذي جعله شاقّا علينا لم يحسن منه أن يعرّفنا حاله ولا أن يجعله شاقّا[5] . ويجب أن يكون في مقابلة ذلك ثوابٌ تحسن المشقّة لأجله . وكل هذا لا يتم من دون الإرادة .

واعلم أنّ التكليف لا بدّ فيه من مشقّة . وظاهر اللفظ ينبئ عن ذلك على ما قاله أبو هاشم من اعتبار الكُلفة . وانما وجب اعتبار المشقّة لأنّه لولاها لم يحصل التعريض للثواب ، فإنّه لا يُستحق الاّ على طريق الإعظام والمدح وهما يتبعان فعل ما يشقّ على الواحد منا . ولو كلّفنا الله تعالى ما لا يشقّ علينا لم نستحق ثوابا . فلهذا وجب اعتبار المشقة في سائر ما يدخل تحت التكليف ، وإن كانت المشقة تتفاوت وتختلف حالها ، فربّما تظهر وربّما لا تظهر في الاوّل حتى يجتمع الشيء منه الى غيره . وعلى هذا يتبيّن المرء المشقة بالنظر والفكر ولا يتبيّن بالكلام اليسير حتى اذا دام عليه لحقه التعب فتبيّن المشقة . فحصل أنّ كل ما يدخل تحت التكليف لا بدّ فيه من مشقة . وكذلك على طريقة اللغة لا يثبت التكليف الاّ هاكذا ، ولا يصح أن يقال « إنّ الله قد كلّفه ما يشق وما لا يشق » و « قد يكلّف أحدنا صديقه حضور طعامه » وما أشبه ذلك ، لأنّ الغرض

١) ف : — ما . ٢) ف : حكاه . ٣) كذا في الاصلين ولعله : اهل اللغة
٤) ف : على ان. ٤) ف : على ان . ٥) هنا صفحتان غير مصوّرتين في ي .

بقولنا « إنّه كلّفه ما لا يشق » ليس أنّه لا مشقة فيه أصلا وانما ذلك عبارة عن خفّة المشقة او أن يتجوّز به عند قول القائل «كلّفه أكل الطعام الطيّب » اذا لم يكن المكلف قد انصرف بذلك عن أمر مُهمّ . فإنّه اذا كان كذلك فقد حصلت فيه مشقة .

ثمّ سأل نفسه على ما أوجبه من المشقة في التكليف فقال : فهلاّ اشتمل الحدّ عليه إن كان كذلك ؟ وأجاب أنّ الغرض هو ذكر ما كان من قِبَله ، ولحوق المشقة يرجع الى ما يفعله العبد لأن بفعله تثبت المشقة دون ما يفعله الله تعالى . ثمّ زاد على ذلك فقال : اذا عُلم أنّه لا تلحق العبد مشقة الاّ بما كان من جهته تعالى من خلق الشهوة والنفار ، فهلاّ أدخلتَ في الحدّ ما به يصير شاقّا لأنّه من جهته جل وعز ؟ فأجاب بأنّه لا يمتنع أن يجعل الحدّ مشتملا على ذلك كأنّه استدرك في هذا الكلام ما لم يذكره في الأوّل ، وهو ما ذكرناه في أوّل الكتاب في حدّه لأنّا اعتبرنا المشقة فيه . وعطف على ذلك فقال : وقد يجوز أن لا يكون ذلك من حدّه ولكنّه يكون من شرطه ، وليس كلّ ما كان شرطا يذكر في الحدّ . فلا بدّ مع الإعلام والإرادة وغيرهما من الشروط الراجعة الى العبد أن يكون الفعل شاقّا عليه .

ثمّ عاد الى بيان ما يتّصل بالإعلام . فعدّ في ذلك خلقه تعالى للعقل الذي به يعرف قبح القبيح ووجوب الواجب وغير ذلك مما يعدّ في أصول الأفعال ، وبيّن أنّه تعالى هو المخصوص بفعل ذلك . وكذلك فهو المخصوص بالقدرة على نصب الأدلّة التي تدلّ على بيان أحكام مفصّلة على وجه يلحق بالجملة المقرّرة في العقول . وبيّن أنّه تعالى قد أراد منا بما قرّر في عقولنا فعل الواجب وكره منا فعل القبيح وإن لم يكن هناك أمر يرجع الى هذا القول المخصوص ، وأنّ بعض ما أراد منا فعله وكره منّا فعله انما ينكشف بطريقة الأمر والنهي وهو الكلام في السمعيات .

فاذا تكلّمنا في وجه الحكمة بالتكليف ووجه الحكمة في خلق الحي ليكلّفه فالغرض بيان وجه الحكمة فيما هذا سبيله . فصار تقديم هذا الباب مما يمهّد القول في الباب الذي ذكره من الكلام في وجه الحكمة في التكليف . فأمّا الشروط التي معها يحسن التكليف فسيأتي من بعد على تفصيل إن شاءَ الله .

الكلام في وجه الحكمة في التكليف

اعلم أنّ وجه الحكمة في التكليف ما أشار اليه ، وهو كونه تعريضا للمكلَّف للمنزلة التي لا شيء أعلى منها في المنافع ، وهي التي تقول إنّها منزلة الثواب الدائم المفعول على وجه الإعظام والإجلال . ولولا التكليف لما صح من المكلَّف أن ينال ذلك ولا صح من الحكيم المكلِّف أن يرقّيه الى هذه الرتبة . وكل ما حلّ هذا المحلّ مما يكون سببا للوصول الى المنافع فإنّه يحسن كما تحسن نفس تلك المنافع . وحلّ في هذا الباب محلّ ما يتكلّفه المرء من المشاقّ في دفع المضارّ التي لا يتمكّن من دفعها[1] الاّ بهذه المشقّة. فهذا وجه حسن التكليف منه تعالى. وقال : قد يجري في الكتب أن خلق المكلَّف يحسن تعريضا له للثواب ، وإن كان ذلك[2] انما يصح أن يُجرى على ظاهره اذا اقترن خلقُه له بالتكليف . فأمّا اذا كان مخلوقا أوّلا ثمّ إنّه تعالى أكمل عقله وحصّله على الشروط التي معها يكلّف ، فيجب أن يقال إنّه فعل هذه الأسباب ليعرّضه بالتكليف للقيام بما يكلّف حتى يصل بذلك الى الثواب . وإن كان لا يمتنع أن يقال إنّه تعالى خلقه تعريضا للثواب اذا كان المعلوم عنده أنّه يستبقيه حتى تتكامل له شروط التكليف ثمّ يكلفه ويعرّضه للثواب .

والمستفاد بقولنا إنّه عرّضه للثواب يرجع في الحقيقة الى معنى التمكين ، وإن كان لا بدّ من انضمام شروط أخر اليه . فيجب اذا قلنا في المكلَّف إنّه يعرَّض للثواب أن يكون المقصد به إزاحة علّته في فعل ما كُلّفه ، وأن يكون هذا الفعل شاقّا عليه ليصح أن تكون بإزائه منفعة هي الثواب ، وأن يريد تعالى منه ما كلّفه، وأن يعلم أنّه مهما يكلف المكلف

١) في الاصل : يتمكن دفعها . ٢) في الاصل : وان ذلك .

فعل ما أوجبه عليه من دون إفساد له فانّه تعالى سيوفّر عليه الثواب الذي يستحقّه . فما لم تتكامل هذه الشروط لا يثبت التعريض لمنزلة الثواب. ولكل واحدمن هذه الشروط حظّ في صحّة التعريض لهذه الرتبة ، على ما نذكره عند الكلام في شروط حُسن التكليف .

وليس لأحد أن يقول : هلاّ صار المكلَّف معرَّضا للثواب لا بهذا الفعل الشاقّ عليه او هلاّ حسن منه تعالى أن يبتدئه بالثواب ولا يكلّفه ؟ وذلك لأنّه لا تصح الإشارة الى أمر سوى التكليف يكون له هذا الحظّ . ألا ترى أنّ الثواب اذا كان مما لا بدّ فيه من تعظيم ومدح فقد عُلم أنّه لا يستحقّ العبد ابتداء التعظيم ولا فِعلٌ من جهته ؟ واذا كان منه فعل فلا بدّ من اختصاصه بمشقّة ، والاّ فما يسهل على المرء فعلُه او يلتذّ به لا مدخل له في استحقاق المدح والتعظيم . ولو كان الى استحقاق الثواب او الى حسن فعله طريق لا من هذا الوجه لكنّا نقول إنّه تعالى كان لا يكلّفه[1] هذا الشاقّ . ولكن لا سبيل الى ذلك من جهة الحكمة وعلى وجه يحسن الاّ بما ذكرناه . وإن كنّا نقول إنّه تعالى يقدر على ذلك ، ولكنّ الكلام في حُسنه لا في كونه مقدورا ، كما أنّ أحدنا يقدر على تعظيم مَن لم يُنعِم عليه لكنّه لا يحسن الاّ بسبب قد تقدّم من المعظَّم .

فإن قيل : إنّ هذا الوجه الذي قد أشرتم اليه انما كان يصير جهة في حُسن التكليف لو انفرد عمّا يقتضي قُبحه . فأمّا اذا انضمّ اليه وجه من وجوه القبح فيجب[2] أن نقضي بقبحه ، سيّما وقد عُلم أنّ الحسن لا يحسن الاّ لانتفاء وجوه القبح عنه وأنّ وجه القبح اذا حصل في الفعل كان الحكم له دون وجه الحُسن . وهذا التكليف قد حصل فيه مشقّة ومضرّة على المكلف ، فكيف يصح أن نقضي بحُسنه ؟

قيل له : إنّ المضرّة انما تصير جهة في قبح ما يتكلفه العبد متى خلص ولم يكن بإزائه ما يُوفَى عليه أضعافا مضاعفة . فأمّا اذا كانت المشقة في جنب ما يحصل له[3] من النفع قليلة لم يعتدّ بها أصلا . وهذا بيّن فيما تجري عليه أحوال العباد في طلب الملاذّ والمسارّ . فلهذا لم يعتدّ بالمشقة الحاصلة عند الأكل اذا كان ما يتصوّره الآكل من النفع يزيد على

١) ف : يكلف. ٢) ف : – فيجب. ٣) ف : – له.

ذلك . وقد يتكلّف المرء تناول حلاوات فيها صلابة ويتبيّن المشقة في ذلك ، ولكنّه لا يجد لها أثرا ولا يعتدّ بها لما يترقّبه في ذلك من النفع او ما يحصل في الوقت. فجرى من هذا الوجه مجرى ما يتكلّفه من المشقة في دفع الضرر عن نفسه ، لأنّه وإن كان لا يتأتّى دفعُه الاّ بضرر آخر لم يقع له بذلك اعتداد بعد أن يكون الضرر المدفوع أعظم مما يُنزله بنفسه . فيجب أن تكون حال المنافع بهذه المثابة . فاذا حصل له هذا النفع العظيم صار ما يلحقه من المشقة كَلاَ مشقة .

وقد يُشبَّه تكليفُ الله تعالى والقصد ما ذكرناه من الوصول الى هذه المنزلة العلية بتكليف الوالد ولدَه التعليم ليرتقي الى درجة قد علم بالعادة أنّ الارتقاء اليها لن يكون الاّ بهذا التكليف ، وإن كان من يكلَّف ومن يتكلَّف لا ثقة لهما بالوصول الى هذه الرتبة . فإن حسن في الشاهد لهذا الوجه المظنون فبأن[1] يحسن في تكليف الله تعالى مع القطع أولى .

فإن قيل : إنّ تكليفه تعالى يجري مجرى من يعرّض غيره لضرر ثمّ يُزيل عنه ذلك الضرر ، نحو من يطرح غيره في البحر ثمّ ينجّيه او يجرحه ثمّ يداويه . فكذلك صورة تكليف الله للعبد لأنّه يُنزل به ضررا ثمّ يُزيل عنه هذا الضرر .

فهو كلام من ذهب الى أنّ النفع في الأفعال وما يُرجى فيها من اللذة ليس الاّ مفارقة ما يضرّ ويؤلم . وليس الأمر كذلك ، على ما تقدّم بيانه . فانما أراد تعالى بهذا التكليف أن يوصله الى منافع من جنس ما كان يحسن الابتداء به وإن لم يعد الابتداء مما يزال به الضرر . لكن هذا النفع الذي هو الثواب لّما وقع على وجه الإعظام ولم يحسن تعظيم الغير الاّ بسبب وقف تعظيمه على الاستحقاق . ويفارق ذلك ما يشبّهه السائل به ، لأنّه ليس فيما أورده الاّ إزالة ضرر فقط فيقبح منه تعريضه ثمّ سعيه في إزالته . وأشبه ما ذكرناه من المثال تعريض الوالد ولده بالتعليم للرُتب السَنيّة التي لا تُنال الاّ بالعلوم . فيبطل ما ظنّوه .

١) ي ف : فلأن.

فإن قيل : اذا كان عندكم أنّ التكليف في الأوّل يكون بفعل الواجبات وترك القبائح ، فمعلوم فيمَن فعل ما يجب عليه فعله او ترك ما يجب عليه تركه أنّه لا يستحقّ الشكر في الشاهد ، كرادّ الوديعة وقاضي الدَّيْن . فكيف يصح أن يكون فاعل الواجب يستحقّ الثواب ولم يستحقّ في الشاهد الشكر ؟

قيل له : إنّ الذي نجعل أصلا للثواب هو المدح والتعظيم لا الشكر ، وإنّه يُستحقّ الشكر على الإنعام المبتدأ او ما يجري هذا المجرى . فلا يجب اذا لم يستحقّ الشكر أن لا يستحقّ الثواب . وعلى أنّ الثواب يثبت مقابلا للمشقة الحاصلة في فعل هذه الواجبات والانصراف عن القبائح . فاذا كلّفه تعالى وجعل ما كلّفه شاقّا عليه وجب أن يلتزم بإزاء هذه المشقة نفعا يُوفّي عليها والاّ قبح خلقه للنفار والشهوة ، على ما نذكره عند الكلام في استحقاق الثواب . فبطل ما ظنّه السائل .

فإن قيل : إنّي أبيّن في التكليف وجها آخر يقتضي قبحه ، وذلك أنّ أحدنا لا يحسن منه إنزل المشقة ولا إلزامها الاّ بعد أن يكون المُنزَل به او الملتزم قد حصل منه الرضى بهذه الطريقة عند معاقدة او غيرها ، على ما يثبت في الأُجَرَاء او من يجري مجراهم . فاذا لم يحسن في الشاهد إلزام العاقل المشقة الاّ برضى من جهته وقد عُلم أنّ المكلّف في ابتداء تكليفه ما أعطى الرضى بالتكليف ، فكيف قلتم بحسن التكليف من الله تعالى ؟

قيل له : انما يُراعَى التراضي في الشاهد في الأمور التي تشتبه الحال فيها وتختلف الاغراض لأجلها ، حتى يصح من واحد أن يختار المشقة لأجل هذا النفع ويجوز من غيره أن لا يختارها لذلك القدر من النفع ، حتى لو بلغ النفع المرجو او[1] الحاصل مبلغا لا تتفاوت أحوال العقلاء في اختيار المشقة لأجله لم يكن لاعتبار رضاهم معنى . والنفع الذي يُرجى بالتكليف سبيله هذا السبيل ، فلذلك لم يعتبر رضى المكلَّف . وصارت منزلته منزلة الوالد الذي يدبّر ولده بالتعليم وغيره من دون اعتبار رضاه اذا كان قد عرّضه لمنزلة رفيعة لا تُنال ابتداء . وحال القديم جل وعز في تدبير العباد وتحرّي مصالحهم إن لم تزد

١) ف : و.

على حال الوالد مع ولده لم تنقص عنه . فيجب أن لا يراعَى الرضى وأن يكون العبد لو صح أن لا يختار ذلك عند المؤامرة لصار في حكم المولّى عليه والمدبَّر حتى لا يكون لرضاه حكم .

يبيّن صحة ما ذكرناه أنّ هذه المنزلة اذا كانت لا تُنال بهذه الطريقة التي بينّاها صارت بمنزلة دفع الضرر الذي لا يراجع المضرور فيه ، على ما يُعلَم من حال الغريق أنّه لا مؤامرة في تخليصه ، وكحال الجائع الذي لو لم يُقدَّم الطعام اليه لمات جوعا لأنّ تقديم الطعام اليه يُعدّ إنعاما عليه ولا يقف على إذنه ورضاه بذلك . فبطل ما ظنّه السائل .

فإن قال : فإنّ وجه القدح[1] في التكليف هو أنّكم تقولون إنّ المكلف متى لم يفعل ما كُلّف عوقب عليه ، فيصير تقديره تقدير من قدّم طعاما الى غيره ليأكله ويقول : « إن لم تأكله ضربتك وعذّبتك » . ومعلوم أنّ مثل ذلك لا يحسن ويجري عقابه والحال هذه مجرى أن يعاقَب أحدنا على أنّه لم ينفع نفسه ، ولا إشكال في قبح ذلك . فانما كان يستقيم لكم وجه الحكمة في التكليف لو كان المكلَّف متى أتى بما كُلف انتفع واذا لم يفعله لا يستضرّ .

قيل له : إنّ هذه الشبهة شبهة من يمنع من استحقاق العقاب . والقول فيه يجيء في باب الوعيد . لكنّا نقول ها هنا إنّه ليس الذي[2] لأجله عوقب أنّه لم ينفع نفسه ، والاّ وجب أن يُعاقَب عند ترك النوافل كما يُعاقَب عند ترك الفرائض . وانما حُسن معاقبته موقوف على فعله للقبيح وإخلاله بالواجب كما يستحقّ الذمّ على هذه الطريقة . وسنبيّن الفرق بين المثال الذي أوردوه وبين جواز عِقابه تعالى لمن عصاه عند الكلام في أنّ العباد لا يستحقّ بعضُهم من بعض العقاب . وكل ما يُورَد مما يشبه هذا الجنس من المسائل التي تعود الى استحقاق العقاب في الأصول او استحقاقه على طريق الدوام ، فليس هو مما[3] يختص هذا الموضع فلا وجه للإكثار منه .

وسأل في آخر الباب : إن قيل : إن كان التكليف نعمة على المكلفين فكيف يجوز

١) كذا في الاصلين ولعله : القبح . ٢) ف : ما . ٣) ف : ما .

تخصيص بعضهم بذلك دون بعض ؟ هلاّ استوى الأحياء في ذلك ؟ وهلاّ استووا في مقادير التكليف لأنّ خلاف ذلك يؤدّي الى المحاباة ولا يصح عليه تعالى ذلك ؟

قيل له : إنّه تعالى متفضّل بالتكليف ، فقد يجوز أن يجعل بعض الأحياء بصفة المكلفين دون بعض . وانما الممتنع أن يجعل الكلّ بصفة المكلفين ثمّ لا يكلّفهم وانما يكلّف بعضهم دون بعض ، وهذا عندنا لا يصح . وانما تتفاوت أحوال المكلفين في التكاليف لأنّها مصالح لهم وأحوال الناس تختلف فيما يجري هذا المجرى ، على ما نذكره في باب النبوّات . وأمّا لفظ المحاباة فإن أراد المعنى الذي ذكرناه من تفضّله تعالى على واحد دون آخر فالمعنى صحيح . ولكنّ هذا اللفظ لا يُنبئ عنه ، لأنّ المحاباة مأخوذة من الحِباء وهو العطيّة ، فاذا أعطى أحدنا غيره شيئا ليعطيه مثله قيل[1] إنّه حاباه ، لأنّه مُفاعَلةٌ من الحباء الذي ذكرناه . ولا تثبت هذه الفائدة فيه تعالى ، وليس بعد ذلك الاّ نفس ما نذهب اليه من جواز تفضّله على واحد دون آخر . وهذا ما يقتضيه مذهبنا اذا نفينا وجوب الأصلح عليه تعالى .

١) ف : قيل له .

باب في بيان وقت التكليف

اعلم أنّ التكليف اذا لم يتمّ الاّ بأمور من جهة الله تعالى نحو الإعلام على اختلاف أحواله ونحو الإرادة والكراهة ونحو جعله الفعل شاقّا على المكلّف الى ما أشبه ذلك ، فمعلوم أنّ بعض هذه الأشياء لا بدّ من تقدّمه والبعض الآخر انما يجب مقارنته فقط ولا يجب تقدّمه .

فأمّا الإعلام بخلق العلم الضروري بحال ما كُلّف فتقدّمُه واجب ولا أقلّ من الوقت الواحد . واذا كان بنصب دلالة للمكلّف على ما كُلف فقد عُلم أنّه يجب تقدّمه بأزيد من الوقت الواحد ، لأنّ المكلف يجب أن يعلم الدليل على الوجه الذي يدل او يتمكن من ذلك ، ثمّ ينظر فيقع له العلم في الثاني من حال النظر . واذا حصل هذا الإعلام بطريقة الأمر الذي يُرجع به الى قول مخصوص فلا بدّ من التقدّم ، لأنّه دلالة على حال الفعل فلا تنقص حاله عن حال الأدلّة العقلية . واذا حقّق فالأمر يكون حروفا تترتّب ولا يصح وجودها دفعة واحدة ، فلا بدّ اذًا من أوقات يوجد فيها الأمر . ثمّ اذا تكامل سماع المكلّف له يكون متقدّما على حال التكليف بما يقدّر تقدير الوقتين او أزيد منه . فإنّ الكلام في ذلك يجري على طريقة من التقريب .

واذا كان هذا حكم الأمر فالإرادة التي تحصل من جهة[1] الله تعالى متعلّقة بفعل المكلّف لا بدّ من تقدّمها ايضا . ألا ترى أنّ الأمر انما يصير أمرا بإرادة الآمر من المأمور

١) ف : — جهة .

ما أمره[1] به ؟ فلن تثبت حقيقة الأمر الاّ والإرادة متقدّمة . وعلى هذا نجعلها داعية للمكلف وباعثة له على فعل ما كلف .

والحال في الكراهة اذا كان هناك نهي كالحال في الإرادة . ولا فرق فيما ذكرناه من تقدّم الإرادة والكراهة بين أن تكون بطريقة الأمر والنهي وبين أن تكون بطريقة الإعلام العقلي .

فحصل من هذه الجملة أنّ ما كان دلالة على حال الفعل سواء كان بطريقة[2] الأمر او بغيره يجب أن يتقدّم بالقَدْر الذي يتمكّن المكلّف من معرفة ما كلف . فأمّا اذا تقدّم الأمر بأزيد من هذا القدر من الأوقات فانما يحسن لغرض زائد ، نحو أن يكون في الوقت مَن ينتفع بهذا الكلام الذي هو الأمر ويحصل له به اعتبار اذا عرف معانيه وأن يكون من تكليفه أن يؤدّيه الى غيره ، سواء كان مكلفا بما يتضمّنه هذا الأمرُ فعلا او ليس عليه الاّ أن يؤدّيه ، على ما نقوله فيما أوجده الله تعالى من القرآن أوّلا فسمعته الملائكة وكُلّفت أداءها . وإن كان الأظهر أنه يجب فيهم أن يكونوا عالمين بمعانيه دون أن يتجرّد تكليفهم الأداء فقط ولمّا عرفوا ما يتناوله . وعلى هذه الجملة صار قوله تعالى : « أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ » خطابا لمن لم يكن موجودا في عصر الرسول صلّى الله عليه ، وكذلك قوله عليه السلام . « صلّوا كما رأيتموني أُصلّي » ، لأنّه قد كان في الوقت من كُلّف هذا الفعل وكُلّف الأداء الى غيره .

فإن قدّرنا أنّه ليس في تقديم هذا الأمر مزيد فائدة على ما ذكرناه لم يحسن تقديمه ، لأنّه تعالى ليس يخشى الفوت ولا يحصل في تقديم هذا الكلام غرض فيكون والحال هذه عبثا . وعلى هذا أُلزم من قال إن القديم تعالى متكلّم فيما لم يزل أن يكون موصوفا ببعض صفات النقص ، لأنّ الكلام اذا لم يكن هناك منتفِع ينتفع به عُدّ من باب العبث ويتعالى عن ذلك . وليس هو ممَّن يستفيد بكلام نفسه شيئا لم يكن معلوما له من قبل او يخشى النسيان فيكرّره .

١) ف : امر .   ٢) ي : بطريق .

فإن قيل : إن كان تقديم الأمر على هذا السبيل عبثا فيجب أن يكون خلق العلم بقبح القبيح ووجوب الواجب اذا لم يكن هناك تكليف يُعَدّ من باب العبث ايضا . وقد أجزتم أن يحصل العلم بقبح القبيح في غير الكامل العقل المكلف .

قيل له : انما يجوّز ما حكيتَه أبو علي ، وحُكي مثله عن الشيخ أبي عبدالله . فأمّا أبو هاشم فليس يجوّز أن يحصل ذلك الاّ على وجه يكون آخرا لكمال العقل . هذا هو الصحيح في الحكاية عنهم على ما ذكره قاضي القضاة في « الخلاف بين الشيخين » دون ما حكاه ها هنا في الكتاب ، لأنّه جمع بين الشيخين في تجويزهما حصول هذا العلم لمن ليس بكامل العقل وحكى عن الشيخ أبي عبد الله خلاف ذلك . وعلى كل حال فمن أجاز حصول هذا العلم المخصوص لمن ليس بكامل العقل لا يعدّه عبثا ، لان فائدته تثبت بما يرجع الى طريقة التصرّف في الأفعال الواقعة على حدّ الاستقامة ، فاذا حصل فيه غرض بطل ان يعدّ عبثا . ولا غرض في تقديم الأمر يمكن ذكره سوى ما تقدّم ، فاذا لم يحصل شيء من ذلك خرج عن باب الحكمة .

هذا هو القول فيما يتّصل بالإعلام والإرادة . فأمّا اختلاف الناس في أن الأمر يجب أن يتقدّم او يجب أن يقارن الفعل على ما يُحكَى عن النجّار في أن الإلزام يجب أن يقارن الفعل، وما قد وقع من الاختلاف بيننا وبين البغداديين في جواز تقديم الأمر بأزيد من الوقت الواحد[1] او جواز أن يكون الخطاب أمرا لمن ليس هو بموجود قادر في الحال، فمذكور عند الكلام في الأوامر من أصول الفقه .

فأمّا الشهوة والنفار فانما يجب مصاحبتها دون أن يتقدّما لأنّهما اذا[2] تقدّما لم يثبت لها تأثير المشقة ولا تأثير الالتذاذ . ولهذا لا يجد أحدنا مشقة اليوم في فعل يفعله لنفار قد كان موجودا فيه من قبل . وكذلك الحال في الشهوة . فيجب اذا كُلف ترك القبيح أن يكون مشتهيا له في حال تركه ليستحقّ على ذلك ثوابا . واذا كلف فعل واجب فيجب أن يكون له نفار في الحال ليستحقّ بما يناله من المشقة في فعل ما ينفر عنه ثوابا . فما تقدّم من

١) ف : — الواحد .   ٢) ف : ان .

ذلك لا تأثير له . ويفارق الإعلام بطريقة الأمر وغيره وكذلك ما يختص به المكلّف من وجوه الدواعي والألطاف وأسباب التمكين ، فإنّ كل ذلك لا بدّ من تقدّمه . وقد أجرى الغمّ والخوف وما يتبعها مجرى الشهوة والنفار ، وانما وجب ذلك فيها لأنّهما يتبعان النفار كما أن السرور يتبع الشهوة .

باب في أن التكليف يحسن قَبِلَ المكلَّفُ او رَدَّ

اعلم أنه لمّا ذكر وجه الحُسن في التكليف على ما تقدّم وكان ظاهرا في تكليف مَن المعلوم أنّه يؤمن ، أورد هذا الباب ليبيّن أن وجه الحكمة على ما بيّناه ثابت سواء قَبِلَ المكلَّف او ردَّ، آمن اوكفر. فقد عظمت الشبهة في هذا الباب فصارت[1] سببا لجهالات كثيرة ، حتى اعتقد بعضهم عند ذلك أن لا صانع حكيم أصلا لأن ذلك ينافي الحكمة . واعتقد آخرون أن الصانع الحكيم لا يفعل ذلك[2] فأضافه الى غيره ، كما تقوله الثنوية عند إضافتهم ما جرى هذا المجرى الى الشيطان او[3] الظلمة . وجعل آخرون ذلك سبيلا الى نفي العقاب واستحقاقه أصلا او[4] استحقاقه على وجه الدوام . واعتقد آخرون أن الله تعالى أن يفعل ذلك لأنه مالك وإن كان هذا الشيء في نفسه قبيحا . وصار سببا لتحيّر العامّي اذا لم يعرف وجه الحكمة في ذلك ، حتى اختلف من قال بحُسنه ايضا في وجه الحكمة فيه . فمنهم من قال إن الوجه فيه هو ما يرجع اليه وأجراه مجرى تكليف مَن المعلوم أنه يؤمن ، وفيهم من راعى كونه لطفا لغيره . فيجب أن تشتدّ العناية بذكره لزوال هذه الوجوه من الخطأ كما نقوله في الآلام لأن الجهل بأحكامها صار سببا لضلال كثير من الخلق .

وصدّر الباب فقال عن السائل إنه طريق هلاك المكلّف باستحقاق العقاب الدائم كما أن تكليف مَن المعلوم أنه يؤمن هو طريق للنعيم الدائم ، وادّعى قبح ما هذا سبيله ضرورة في العقول كما يدّعي في قبح الظلم وغيره . وزعم أن التفصيل والجملة في ذلك يستويان لأنه قد عُلم في الجملة أن تعريض الغير للضرر الخالص الذي لا يستحق قبيح ، والتكليف

١) ي : صار . ٢) ف : لا يقع ذلك منه . ٣) ف : او الى . ٤) ف : و .

على هذا الحدّ هو بهذه الصفة . ولو نظرنا في مثاله من الشاهد عند تكليف الوالد ولده ما يعطب عنده لأوجب هذا النظر قبح ما ذكرتموه من هذا التكليف . وهذا هو التفصيل . فقد حكم العقل بقبح ذلك على الوجهين جميعا ، كما يقال مثله في الظلم . ولا يصح مع ظهور الحال في قبحه أن يُتكلّم في وجه[1] الحكمة فيه لأن ذلك انما يُتكلّف عند ضرب من الالتباس . وليس بعد ذلك الاّ أحد المذاهب الذي تقدّم وصفنا لها[2] او القول بأن هذا التكليف لاثبات له أصلا وأنه انما يُكلَّف مَن المعلوم أنّه يؤمن فقط .

فأمّا جوابه أنا لو اقتصرنا في بيان حسن هذا التكليف على وقوعه من جهة الله تعالى مع أن الدلالة قد دلت على أنه حكيم لا يفعل القبيح لكفى ، اذ لا فرق في العلم بحسن الفعل بين أن نعتبر صفته بنفسه وبين أن نعتبر حال فاعله . فاذا كان لو حصل العلم بوجه حسن الفعل فيما يرجع اليه لوجب أن نقضي بحسنه ، فكذلك اذا تعلّق الفعل[3] بفاعل مخصوص وقد عُلم أنه لا يفعل الاّ ما هو حسن فقد كشف ذلك عن حسنه ، وإن كان أحد الأمرين يُنبئ عن التفصيل والآخر عن الجملة . فصار منزلة ذلك منزلة ما تعبّد الله تعالى به من هذه الأفعال الشرعية التي يصح أن نقتصر في بيان حسنها على ثبوت التعبّد بها كما يصح أن نبيّن وجه الحسن فيها مفصّلا . وكذلك الحال في الآلام وغير ذلك .

وليس لأحد أن يقول : انّما يستقيم مثل هذا الكلام اذا لم يكن قد تقدّم العلم بقبح بعض الأفعال فحينئذ يُقتصر في بيان حسنه على هذه الجملة . فأمّا فيما يثبت قبحه ببعض الوجوه في الشاهد فلا معنى لما قلتم . وقد ثبت أن التكليف في الشاهد قد يقبح مع علم المكلِّف بأن المكلَّف لا يقبله . فلستم والحال هذه بأن تحكموا بحسن هذا التكليف لمكان حكمته تعالى بأولى ممّن يقدح بذلك في حكمته .

ذلك لأنه لم يتقرّر بعد أن التكليف على هذا الحدّ قبيح . ولا نظير له في الشاهد ، لأن أحدنا لا يقدر على تكليف غيره ولا أن يعلم ما يكون في المستقبل . فاذا لم يكن له

١) ف : وجوه ٢) ف : له ٣) ف : – الفعل .

مثال على التحقيق في الشاهد بطل دعوى مَن يقول بقبحه في الغائب . وأمّا حكمته تعالى فقد تقرّرت قبل النظر في حال هذا التكليف . فاذا لم تكن بنا حاجة في معرفة حكمته الى بيان حال هذا التكليف ساغ لنا أن نستدلّ على حسنه بما عرفنا من حاله جل وعز ، فبطل ما قالوه . فهذا هو الكلام في بيان حسن هذا التكليف على طريق الجملة .

فأمّا اذ أردنا بيانه على حدّ التفصيل فهو أن الوجه الذي له يحسن التكليف فيمن عُلم من حاله أنه يؤمن قائم في تكليف مَن المعلوم أنه يكفر . وذلك لأن الأوّل انما حسن لكونه تعريضا للمكلّف للثواب ، على ما تقدّم تفصيله . وهذا بعينه قائم في تكليف مَن المعلوم أنه يكفر . وانما يفترقان في أن أحدهما قد عُلم من حاله[1] أنه يختار ما كُلّف[2] فينتفع[3] وأن الآخر بخلاف ذلك . وهذا لا يؤثّر في وجه الإحسان ، كما نعلم من حال نفسَين قدّمنا الطعام اليهما ، وعلمنا او غلب في ظنّنا أن أحدهما هو الذي يتناول دون الآخر ، أن[4] المقدِّم اليهما الطعام مُحسِن فيهما على سواء وإن اختلفا في القبول والردّ . فصار الإحسان لا يقف على قبول المُحسَن اليه حتى يؤثّر ردُّه فيه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن مَن المعلوم من حاله أنه يؤمن قد عري تكليفه من وجه يقبح لأجله ، وليس كذلك الكافر لأنه قد ثبت فيه وجه من وجوه القبح ؟ فبيّنوا انتفاء وجوه القبح عن هذا التعريض ليستقيم لكم حسنه .

وجمع رحمه الله في هـذا الفصل كل مـا يصلح أن يجعل جهة لقبح هذا التكليف فقال : إمّا أن[5] يجعل قبحه لعلمه تعالى بأن العبد لا يقبل ولا يؤمن فيجعل السائل العلم بقبول التكليف شرطا في حسن هذا التكليف ، او يجعل شرط حسنه أن لا يعلم الآمر أن المأمور لا يمتثل ذلك ، فإن علم أنه لا يمتثل ذلك قبح الأمر والتكليف . ففي إحدى الحالتين يجعل حصول العلم بقبوله شرطا في حسن تكليفه ، وفي الحالة الأخرى يجعل الشرط فيه أن لا يكون عالما بأنه لا يقبل . وإمّا أن يجعل وجه القبح أن هذا التكليف قد

١) ف : – من حاله ٢) ف : كلف به . ٣) ف : – فينتفع . ٤) ي ف : لان .
٥) ف : انما .

صار سببا للضرر فعاد ببطلان قولكم إنه تعريض له للنفع ، او يقال : اذا كان الغرض حصول الإيمان ثم قد علم أنه لا يحصل فقد صار عبثا. فيدّعي تارة أنه بصفة الظلم والإضرار ويدّعي أخرى أنه بصفة العبث . وإمّا أن يقال : إن تكليفه والحال هذه يقتضي أن يكون معدولا به[1] عن التفضّل الذي لولا التكليف صح فعله به . فلوكان غرضه نفعه لَمَا كلّفه بل كان يتفضّل عليه ولا يعرّضه للهلاك . فكأنّه قد عدل به عن النفع المتيقّن او المجوّز حصوله الى ما يخالف ذلك . وهذا يكشف أن غرضه لم يكن وجه الإحسان اليه . وإمّا أن يقال : هلاّ اذا كان غرضه أن ينفعه كلّفه على وجه يصل به الى المنفعة دون تكليفه على وجه يؤدّيه الى المضرّة ؟ ويتصوّر السائل عن ذلك أن ها هنا وجهين من التكليف يؤمن على أحدهما دون الآخر فقد عدل به عمّا يؤمن عنده الى ما يكفر عنده . او يقال : هلاّ كان ذلك معدودا في سوء النظر للمكلف ؟ وكيف يكون التكليف حسن نظر له ؟ ولو عرف أنه مهما كُلّف لا يختار فعل ما كُلّف فيستحق العقاب لكان لا يختاره لنفسه . ولو كان معدودا في الإحسان لم يعدل المكلّف عن اختياره لنفسه . وإمّا أن يقال : اذا قبح عندكم تكليف زيد لأن عمرا يكفر عنده فقضيتهم بقبحه لأنّه مَفسدة ، فهلاّ قضيتم بقبح تكليفه اذا كان هو في نفسه يكفر؟ وإمّا أن يقال : متى عُلم من حاله أنه يكفر خرج عن القدرة على الإيمان ولم يصح منه فعله ولا كان ذلك من قبيل الجائزات فأدّى الى تكليف ما يمتنع حصوله .

فهذه الوجوه هي التي قد حصرها مما[2] يُسأل عنه في قبحه . ثم بيّن رحمه الله أن ما خرج عن ذلك فانّما هو أمثلة في الشاهد يوردها القوم ظنّا منهم أنها مشابهة للتكليف الذي قد تنازعنا حُسنه .

وجعل الجواب عن هذه الأسئلة جاريا على طريقين ، أحدهما ما يُنبئ عن أن شيئا من ذلك لا يصلح أن يُجعَل وجها للقبح على الجملة ، والثاني في أن يتكلّم في واحد واحد من ذلك مفصّلا .

١) ف : — به. ٢) ف : فيما.

فأمّا الأوّل فهو أن قال : إن الذي دلّ على أن هذا التكليف حسن حيث وقع ممّن لا يختار القبيح هو الذي يدل على أن هذه الوجوه إمّا أن لا تكون وجوه قبح في الأفعال وإمّا أن تكون منتفية عن فعله ، اذ لو ثبت فيه وجه من وجوه القبح لخرج عن كونه حسنا وحكمة . يبيّن ذلك أن حسن الفعل إمّا أن يقف على حضول وجه مخصوص وذلك الوجه[1] لا يجتمع مع وجه القبح ، وإمّا أن يرجع في الحسن الى حصول غرض وزوال وجوه القبح عنه . وعلى كل وجه فاذا ثبت حسن الفعل خرج ما ذكره السائل من أن يكون وجها في القبح . او إن كان وجها فلا يجوز ثباته في هذا التكليف . فكأنّه رحمه الله[2] جعل الطريقة الأولى دلالة على حسن هذا التكليف على وجه الجملة وجعله[3] دلالة على بيان وجه الحسن على طريق الجملة وجعله دفعا لهذه الأسئلة على هذا السبيل . وبيّن أن الحال في ذلك كالحال فيما تدّعيه البراهمة من قبح التكليف السمعي اذا طعنوا فيه بما يرجع الى الأفعال التي تعبّدنا بها كالحجّ وغيره .

فأمّا الطريقة الأخرى وهي تتبع ما أورده السائل .

فقولهم أوّلا إن علم المكلِّف بأن المكلَّف لا يقبل يصير جهة في قبح التكليف ، فالجواب أنه لو كان كذلك لكان غالبُ الظن بأنه لا يقبل يجري هذا المجرى ، لأن ما طريق حسنه وقبحه مما[4] يرجع الى المنافع ودفع المضارّ فغالب الظن فيه يقوم مقام العلم . وبهذا يفارق الأخبار التي لا تجري غلبة الظن فيها مجرى العلم لمّا لم يكن ذلك من باب المنافع ودفع المضارّ . وكذلك القول في الاعتقاد الذي اذا حسن فليس حسنه للنفع ولا قبحه للضرر ولا يحسن الاّ اذا أَمِنَ المعتقد كونه جهلا وقبيحا ، إمّا بأن يعلم وجوب النظر عليه فيقضي بأنه لا يجب على المرء ما يؤدّي الى قبيح ، وإمّا أن يكون قد تقدّم منه النظر والاستدلال . فاذا ذكر تلك الحالة أَمِنَ فيما يفعله من الاعتقاد كونه جهلا . والخبر اذا قبح فلكونه كذبا وإن حسن فلكونه صدقا قد حصل فيه غرض وتعرّى من وجوه القبح .

١) ف : — الوجه. ٢) ف : — الله. ٣) كذا في الاصلين. ٤) ي ف : فيما.

فاذا استقرّت هذه الجملة وكان هذا التكليف إن قبح فلكونه ضررا وإن حسن فلكونه نفعا فيجب أن يقوم غالب الظن مقام العلم .

واذا كان كذلك فيجب لو قبح مع العلم بأنه لا يقبل أن يقبح ايضا مع غالب الظن منّا أن مَن نُقدِّم اليه الطعام لا يتناوله ومَن نستدعيه الى الدين لا يُجيب اليه أن تقبح منّا هذه الأفعال . وقد عرفنا حسنها مع غالب الظن في أنها لا تقع . فكان يجب لو قُدّر حصول العلم ايضا بأن الغير لا يقبل أن لا يؤثّر في حسنه لأنه لو أثّر في حسنه لكان حصول الظن بأنه لا يقبل يؤثّر ايضا .

وهذا الوجه كما ندفع به هذا السؤال فقد يصح على طريقة التقريب أن نورد مثالا لحسن تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر بأن يقال : اذا كان يحسن منا الاستدعاء وما أشبهه عند غلبة الظن أن مَن نستدعيه لا يقبل ، فلو حصل العلم ايضا لم يؤثّر في حسنه . فكذلك يجب في تكليف الله تعالى الكفّار . ولا يمكن أن يقال إن كل مَن نستدعيه فانّما يحسن مع غلبة الظن لأن القطع لا يحصل[1] عند ذلك بل يبقى للتجويز فيه موضع فلهذا حسن ذلك في الشاهد ، وليس هكذا حاله تعالى ، وذلك لأنه قد يتصوّر حسن هذا الاستدعاء مع العلم وزوال التجويز . وذلك على ما نعلم بالعادة أن الكفّار كلهم لو حصلوا في دفعة واحدة فدعوناهم لكان كلهم لا يُجيب الى ذلك . وهذا معلوم قطعا ، وانما التجويز في آحادهم وأفرادهم . وهذا ايضا يصلح أن يكون وجها في دفع ما أورده السائل في الأصل .

ويبطل به ايضا ما أورده ثانيا من قوله إن من شرط حسن هذا التكليف عدم العلم بأن الغير لا يقبل ، لأنّا قد أريناهم حسنه مع العلم الذي يحصل تارة على التحقيق وأخرى على التقدير ، فكيف يصح أن نجعل عدمه جهة في الحسن ؟ وايضا فلو كان الأمر كما قاله من أن العلم بأنه لا يقبل جهة في قبح هذا التكليف وكان من شرط حسنه وجود العلم بأنه يقبل لَقبح كلُّ تكليف وكل أمر في الشاهد ، لأن القطع على ما يكون في المستقبل لا

[1] ف : يحسن .

يحصل ، ومعلوم أن الأمر يحسن في الشاهد مع الشكّ وفي الشكّ ما يمنع من العلم بل من غالب الظن . فكان يجب إن كان الأمر على ما قدّره السائل أن يحصل لنا العلم بما يكون في المستقبل ، وقد ثبت خلافه . وكان يجب أن يجري الأمر فيما يقتضي حسنه مجرى الاعتقاد الذي انّما يحسن بحصول الأمان من قبحه إمّا على جملة او تفصيل . فاذا قبح الاعتقاد متى لم يأمن المعتقد أنه جهل فيجب أن يقبح الأمر متى لم يأمن الآمر أن المأمور لا يقبل بأن يجوّز خلافه ، وذلك باطل .

وبهذا يسقط قولهم اذا قالوا : انما يحسن الأمر في الشاهد مع غلبة الظن أن الغير يقبل ، فأمّا لو لم يحصل ذلك لقبح ، وهذا لا يوجد في تكليف الله تعالى للمكلفين ، لأنا قد بينّا حسن الأمر مع الشكّ فلو كان غالب الظن شرطا لما صح ذلك .

وأمّا قول من يقول : انما يكلف أحدنا غيره الفعل على شرط وهو أن يجوّز وقوعه منه ، فاذا لم يجوّز ذلك لم يحسن ، فقد دخل فساده فيما تقدّم لأن هذا الشرط لا يثبت عندما يغلب في الظن خلافه . وقد حسن تقديم الطعام الى الجائع والاستدعاء الى الدين مع غالب الظن أنه لا يقبل .

فأمّا ما أورده في الكتاب من أن الوالد اذا لم يحسن منه تكليف ولده التجارة وطلب المنافع وهو عالم بأنه لا يصل اليها بل يعطب عندها فهلاّ كان كذلك في تكليف الله تعالى ؟ فهو من الباب الذي ذكر أن القوم يُوردونه مثالا من الشاهد لهذا التكليف ، وليس بمثال له ، لأن الوالد فيما يأمر ولده به انما يفعله لنفع نفسه ولما يداخله من السرور ، فاذا علم او غلب في ظنه خلاف ذلك عاد على بغيته بالنقض وصار في حكم الجالب الى نفسه غمّا فقبح منه هذا التكليف . يبيّن ذلك أنا لو قدّرنا أن الذي يحصل له بتلك التجارة يزيد على ما يلحقه من الغمّ بعطب الولد يحسن منه أن يأمره بذلك . واذا كان كذلك وكان هذا المعنى لا يصح في الله تعالى لأنه لا يجوز عليه الغمّ والسرور فيجب أن لا يمتنع حسنه لأن علة القبح التي ذكرناها مفقودة فيه . وصارت منزلته من الشاهد منزلة الواحد منا اذا استدعى غيره الى الدين ولا قصد له الاّ تعريضه للخير وليس يلحقه غمّ بأن لا

يقبله. فاذا علم او غلب في ظنه أنه لا يقبل لم يؤثّر ذلك في حسنه . فهذا هو مثال تكليف الله تعالى دون ما ذكره السائل .

ولا يمكن أن يقال إن الأمر في الشاهد انما يحسن مع علم الآمر بأن المأمور يقبل على الطريقة التي رتّبوها ، لأن ذلك يوجب قبح كل تكليف في الشاهد اذ لا طريق لنا الى أن نعلم الأمور المستقبلة . وعلى هذا يصح أن يقوم غالب الظن والشكّ مقام العلم في حسن تصرّفنا وتصريفنا الغير . فبطل ما قالوه .

فأمّا القول بأنه يقبح هذا التكليف لكونه إضرارا بالمكلَّف من دون أن يكون بازائه نفع يقابله او يُوفَى عليه ، فيحلّ من حيث أدّاه الى الهلاك محلّ نفس الإهلاك ، فبعيد لأن الضرر لم يثبت لأجل التكليف وانما حصل لمكان الكفر . فقد ادّعى القوم أن نفس التكليف مضرّة او هو الذي يؤدّي الى مضرّة ، ولا يقع في هذا الوصف تسليم . ولا يجب اذا لم يصح منه الكفر الاّ مع تقدّم التكليف أن يُجعل التكليف مضرّة ، لأن على هذا الموضوع يجب أن تُجعل نفس القدرة والعقل وغيرهما سببا للمضرّة . بل كان يجب أن تكون حياة المقتول سببا للمضرة حتى تقبح[1] اذا كان المعلوم أن الغير يقتله ، لأنه لولا حياته لما تأتّى من القاتل قتلُه . ويجب ايضا أن يُعَدّ تقديم الطعام الى الجائع إضرارا من حيث أنه لولا تقديمه اليه لما تمكّن من الردّ الذي عنده يتلف . وهكذا في إرشاد الضالّ اذا لم يقبل .

فعرفتَ بهذه الجملة أن الذي أورثه الهلاك والضرر كفرُه لا نفسُ التكليف ولهذا يثبت التكليف . فاذا اختار المكلَّف الإيمان حصل له النفع . فقد صار التكليف تمكينا له من النفع الذي هو الثواب ومن الكفر الذي يصير سببا لهلاكه . ولا اختصاص في التمكين وانما يُعرف حسنه بقصد الممكِّن ، والاّ لزم أن يكون كل تمكين بالآلات وبالقُدَر وغيرهما[2] قبيحا ومضرة لأن التمكين بها من النفع تمكين بها من الضرر ، كما أن تقديم الطعام الى الجائع تمكين له من الردّ ومن القبول .

١) ف : — حتى تقبح . ٢) ف : غيرها .

وليس لأحد أن يقول إن الضرر الذي يلحق الجائع بردّ الطعام هو يسير والمضرة التي تلحقه عند الكفر عظيمة ، لأنه إن كان يقبح لأجل الضرر فلا فرق بين قليله وكثيره بل يجب أن يراعى حصول النفع . فاذا جاز أن يحسن[1] في الشاهد ما لا يحصل فيه نفع بل يؤدّي الى مضرة لمّا كان قصد الفاعل قصدا حسنا ، فكذلك يجب في تكليف الله تعالى. ويبيّن ذلك أن ما كان قبيحا لوجه فمتى ثبت ذلك الوجه وجب قبحه، سواء عظم موقعه او لم يعظم . وعلى هذا اذا قبح الكذب لانه كذب فيجب أن يقبح كل كذب ، وإن كنّا نعلم تفاوت الحال في ذلك فليس الكذب على واحـد من أفناء الناس كالكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه ، فلا تُؤثّر خفّة موقعه في قبحه .

وليس بعد ذلك الاّ أن يعدل السائل الى قوله إنه يقبح هذا التكليف لأن المكلِّف علم حصول المضرّة عنده وما يتّصل بالعلم فقـد تقدّم القول فيه . وهكذا الحال اذا قال إنه الذي مكّنه مع العلم بأنه يستضرّ عند هذا التمكين ، لأنّا قد بينّا أن هذا التمكين حسن وإن كان تمكينا من المضرة وأنه لا اختصاص في باب التمكين . ولا يبقى الاّ ما يتعلّق بالعلم وقد بينّا ذلك .

فإن قيل : إن وجه الإضرار ليس مجرّد التمكين مع العلم ، ولكن اذا علم أنه يكفر ولا يمنعه من الكفر فقد انكشف أنه ما قصد بتكليفه نفعه .

قيل له : إن المنع الذي يصح مع التكليف ليس الاّ بطريقة النهي . وقد فعل الله تعالى من ذلك ما لا مزيد عليه من الزجر والوعيد وبعثة الرسل وغير ذلك . فأمّا ما زاد عليه فلا يتم التكليف معه . فكان السائل يلتمس أن نقول إنه تعالى لو أراد بالتكليف نفعه لوجب أن لا يفعل ما يعود على هذه البغية بالنقض والإبطال . وهذا خُلف من القول . فيجب أن يضاف الإضرار الى الكافر الذي اختار الكفر وأن يكون تعالى مُنعما عليه بالتكليف كما أنعم على المؤمن .

وأمّا قولهم إنه تعالى عدل بهذا المكلَّف عن التفضّل الذي صار التكليف سببا لفواته

١) ف : يحصل .

عليه ، وتأكيدُهم ذلك بأنّ هذا التفضُّل متيقّن حصوله لولا هذا التكليف فمتى عدل به عن النفع المتيقّن الى نفع يعلم أنه لا يحصل فقد أضرّ به وأساء الاختيار له، فالجواب عنه أن هذا السائل قد تصوّر التفضّل بصفة الواجب لاعتقاده أنه لا بدّ من حصوله حتى يصح أن يقال إنه متيقّن وحتى يقال إنه معدول به عن التفضّل الى غيره. وما لم يثبت هذا النفع الذي يُعَدّ تفضّلا ولم يستقرّ لم يتأتّ أن يقال « عدل به عنه » فلا يصح ما قالوه . على أنّه تعالى اذا كان قصده بهذا التكليف تعريض المكلَّف لمنزلة تُنال الاّ بالتكليف ، فقول من يقول «كان ينبغي أن لا يكلّفه » بمنزلة من يقول «كان يجب أن لا يعرّضه لهذه المنزلة » . وقد علم أن الواحد قد يعرّض ولده بالتعليم[1] لمنزلة لا تُنال الاّ به ولا يقال « هلاّ آثر راحته بغير التعليم ؟ » ويبيّن ذلك أن ما قالوه لوكان جهة لقبح تكليف مَن المعلوم أنه يكفر لصار جهة لقبح التكليف أصلا بأن يقال « هلاّ تفضّل تعالى عليه ولم يكلّفه؟» لأن في التكليف مشقة على المكلَّف. فكما أنه يحسن هذا التكليف فكذلك مَن المعلوم أنه يكفر ، ولا يفترقان الاّ من حيث قَبِلَ أحدُهما وردّ الآخر . وحُسن الاختيار[2] لا يقف على ذلك . واذا رجع السائل الى العلم الذي يفارق أحدهما فيه صاحبه فقد بيّنّا ما في ذلك .

وإن كان السائل عن هذه الجملة يظنّ أن هذا التكليف قد صار سببا لامتناع التفضّل على هذا المكلَّف ، فليس الأمر كذلك عندنا لأنا نجوّز من جهة العقل أن يعفو الله تعالى عن الكفّار بإسقاط العقاب وأن يتفضّل عليهم بمنافع مخصوصة ، فلا يكون الكفر سببا مانعا من صحّة هذا التفضّل . ونقول ايضا إن بعد ورود السمع يحسن منه تعالى العفو لو عفا . وانما اختلف شيوخنا في حكم هذا الخبر على ما نذكره في باب الوعيد .

فبان أنه ليس في هذا التكليف ما يؤدّي الى تفويت نفع على هذا المكلَّف وأنه لا

١) ي ف : بالتعلم. ٢) ي ف : الاحسان.

يجب اذا قدر تعالى على التفضّل أن لا يعرّضه لمزيد النفع كما ثبت مثله في المؤمن .

وأمّا قول من يقول : اذا كان المعلوم أنه لا يختار الايمان لم يصحّ من الله تعالى أن يكون مريدا منه الايمان ، فبعيد لأن صحّة إرادة الايمان من المكلّف موقوفة على علمه تعالى بصحّة حدوثه من قِبَله ، واذا كانت قدرتُه ثابتة على الايمان فالصحة ثابتة ايضا . وليس من شرط صحة إرادة المريد أن يعلم وقوع ما أراده لا محالة ، ولهذا يصح منا أن نريد من الغير فعلا مع الشكّ ويصح أن نريد منه مع غلبة الظن . وربّما يغلب في الظن أنه لا يقع وربّما نعلم أنه لا يقع . وعلى هذا يصح أن نريد من جملة الكفّار أن يؤمنوا دفعة واحدة وإن كنّا نعلم بالعادة أن ذلك لا يقع . ولهذا صح من الرسول صلى الله عليه أن يريد الإيمان ممّن أعلمه الله عز وجل أنه لا يؤمن . فبطل مراعاة المطابقة بين العلم والإرادة وثبت أن الإرادة موقوفة على علم المريد او اعتقاده او ظنّه بصحة حدوث مراده ، وصحة الحدوث موقوفة على القدرة وزوال الموانع .

فاذا قصد السائل بذلك المنع من كونه تعالى مكلفا للعبد مع علمه بانه يكفر ، لمّا كان التكليف لا يثبت الاّ مع الإرادة والعلمُ بأن المراد لا يقع يمنع من حصول الإرادة ، فقد خرج عما هو المقصود بالمسئلة لأنا تكلّمنا في حُسن هذا التكليف بعد أن يُسلَّم ثباتُه واختُلِف في وجه حسنه أصلا . فأمّا مَن منع من كون الكافر مكلفا فلا معنى للكلام معه في وجه الحسن في تكليفه .

وعلى أنه يصير دافعا لِما عُرِف من الدين ضرورة لأن النبي صلى الله عليه أمر كل المكلفين بالإيمان وسبّب مَن لا يؤمن به الى الجحود والكفر والتكذيب وألْحَقَ به الوعيد ، ولا يكون هذا الاّ مع التكليف .

وبعد فاذا كان المرجع بالتكليف الى الإعلام الذي تقدّم وصفه ، وقد عُلِم أن الكافر كالمؤمن في العلم بوجوب كثير من الواجبات عليه وما لا يعلمه يتمكّن من معرفته فقد حصل له الإعلام بطريقي الاضطرار ونصب الدلالة ؛ فكيف يصح المنع من كونه

مكلفا ؟ وكذلك فيما نراعيه من شروط التكليف من نحو المشقّة والشهوة والنفار وغير ذلك حاصل للمكلف الذي يكفر كحصوله لغيره ، فلا وجه للمنع من كونه مكلفا . فثبت أن الإيمان صحيح منه مقدور له وأنه تعالى يجوز أن يريده منه على ما ثبت من دلالة الأمر عليه .

ويبيّن ما تقدّم أنه تعالى اذا جعله بالصفة التي لو حصل المؤمن عليها للزم تكليفه فكذلك يجب في الكافر ، والاّ أدّى ذلك الى أنّ جَعْلَهُ إيّاه على هذه الصفات عبث . وكل ذلك يبيّن أنه لا بدّ من تكليف هذا الكافر .

ثم ذكر في آخر هذا الفصل أن التكليف لوكان لا يتوجّه الاّ على من علم من حاله أنه يؤمن لكان المكلّف يعلم أنه مهما اختار الامتناع مما كُلف يُحمل عليه ويُلجأ اليه وأن لا بدّ من وقوع ما كُلّف ، لعلمه السابق أن التكليف لا يصح توجّهه على من لا يختار فعل ما كلّف ، وهذا يُزيل حكم التكليف . فيجب أن يستوى عند المكلف فيما كُلف القبولُ والردّ في الجواز . وذلك يبطل قول من يقول : لا تكليف الاّ على مَن يختار الإيمان لا محالة . وجملة ما اشتمل عليه هذا الفصل أمور ثلاثة ، أحدها صحة أن يريد الله عز وجل منه الإيمان ، وثانيها أن هذا الصحيح هو ثابت ، وثالثها أن هذا الكافر قد جمع شرائط التكليف . وقد أتي ما بيّنّا على تصحيح جميعه .

فأمّا قولهم إنه تعالى لوكان قد[1] قصد بتكليفه نفعه لكلّفه على وجه آخر يعلم أنه ينتفع به دون هذا الوجه الذي قد علم أنه لا ينتفع به بل يستضرّ ، فلمّا لم يكلّفه على هذا السبيل دلّ على أنه ما قصد نفعه ، فقد بنى هذا السائل كلامه على أن ها هنا جهة للتكليف عَلِمَ الله تعالى صلاحَ العبد فيها ولم يكلّفه عليها بل كلّفه على هذا الوجه الآخر. وذلك مما نثبت لأنا نقول : ليس ها هنا جهة قد علم الله تعالى أنه يقوم مقام ما قد كلّفه ، لاختلاف أحوال المكلفين واختلاف أحوال الأفعال فيهم . ولهذا تختلف الشرائع بالمكلّفين في الأزمان ولا يقال : « هلاّ اتّفقت فيهم ؟ » واذا لم يكن هذا مُمْكنا مقدورا

١) ف : — قد .

وكان غرضه تعالى بتكليفه تعريضه للثواب ثم لم يكن هناك ما ينوب منابه ، فلو حكمنا بقبح هذا التكليف لكنّا قد أوجبنا ما لا يدخل تحت القدرة وذلك محال . فيجب أن يقال : لا وجه لتعريضه للثواب الاّ هذا الوجه الواحد . وصارت منزلته منزلة الوالد اذا أراد تعريض ولده بالتعلّم لرتبة قد علم أنها لا تُنال الاّ بالتعلّم ، فلا يقال : « هلاّ توصّل الوالد الى تبليغه هذه الرتبة لا من هذا الوجه ؟ » هذا وقد جوّز أبو هاشم رحمه الله أن يكلف الله تعالى في وقت مع العلم بأنّه يكفر وقد علم أنه لو كلفه في وقت آخر لآمَنَ وفي ذلك كلام يعود في الباب التالي[1] إن شاء الله.

فإن قيل : فإنّي أُريكم جواز تكليفه على وجه لو فعله لتوصّل الى النفع واذا لم يفعله لم يلحقه ضرر ، وهو في تكليف النوافل التي إن فعلها استحق الثواب وإن لم يفعلها لم يستحق العقاب . فلوكان قصده تعالى تعريضه للنفع الذي ذكرتم لَما كلّف الاّ على هذا السبيل . فحيث كلفه الواجب الذي اذا لم يفعله يستحق العقاب فقد دلّ على أنه لم يقصد نفعه .

قيل له : وهذا ايضا كالأوّل في أنه لا يمكن . وذلك لأن النوافل انما يحسن تكليفها على طريق التبع للواجبات بدلالة أن وجه الحسن في تكليفها هو تسهيلها للواجبات ، سواء قيل إنها تُسهّل واجبات العقل او جُعلت نوافل مسهِّلة لواجبات الشرع ، على اختلاف بين مشايخنا فيه . ولكن على كل حال فما لم يكن هناك إيجاب الأفعال لم يحسن تكليف ما يقرّبها ويسهّلها . وصارت منزلة ذلك منزلة الوالد اذا علم او غلب في ظنّه من حال ولده أنه[2] انما يتعلّم اذا رفق به او أعطاه درهما ، لأنه انما يجب عطية الدرهم بعد تكليفه إيّاه بالتعلّم . فقد عرفتَ أن الألطاف والأمور المسهّلة لا تثبت الاّ على هذا السبيل . واذا كان كذلك بطل ما ظنّه السائل من صحة تكليفه تعالى النوافل عاريا عن تكليف الواجبات .

وبعد ففي كثير من النوافل اذا تبرّع المرء بالدخول فيها تبعه[3] طريقة الوجوب كما يقال

١) ي ف (؟) : الثاني. ٢) ف : — انه. ٣) كذا في الاصلين.

في الحجّ وفي غيره . وقد أجرى كثير من الفقهاء الصلاة والصوم هذا المجرى . ومن لم يقل بذلك فليس يسوّغ ايضا بعد الشروع فيها أن يعدل المكلف عنها لا لعذر . فاذا كان حكم النوافل هذا الحكم فلو قدّر صحة تكليفه لها لم يكن ليتمّ ما أراده السائل من كل وجه .

فأمّا قولهم : اذا كان هذا المكلَّف عُلم أنه متى كُلّف لم يختر فعل ما كُلف حتى وقع في مهلكة ، فكيف يحسن من الله تعالى أن يكلفه مع علمه بأنه لا يقبل ، وكيف يجري هذا الكلام على طريقتكم في أنه تعالى أحسنُ نظرا للمكلفين منهم لأنفسهم ، وليس في سوء النظر ما يزيد على ذلك ؟ فالجواب أن الذي لأجله لم يحسن من المكلَّف أن يختار هذا التكليف ما يتعجّله من الغمّ مع العلم بوجوب دفع الضرر والغمّ عن نفسه . فلهذا لم يحسن منه أن يدبّر أمر نفسه على هذا السبيل . وليس كذلك حاله تعالى لأن الغمّ عليه محال . فاذا قصد نفع المكلَّف وجب حسن هذا التعريض على ما تقدّم اذ لا وجه يقتضي قبحه . ولا يُعَدّ ذلك سوء نظر له لأنه تعالى ما بقّى من أسباب التمكين والتعريض شيئا. فأمّا قوله إنه أحسنُ نظرا للمكلفين منهم لأنفسهم فليس الغرض الاّ ما يتّصل بأصل التكليف وما يتبعه من الألطاف وغير ذلك . فأمّا أن يقول إنه أحسن نظرا للمكلف منه لنفسه على جهة[1] الإطلاق فلا . ألا ترى أنه يحسن منه تعالى أن يعاقب العبد ولو خُيّر العبد في العقاب كان لا يختاره لنفسه ؟ وعلى هذا يحسن منا أن نذمّ المُسيء على إساءته وإن كان لو ثبت الخيار له لما اختار ان يُذمّ . فبطل قولهم إن الله تعالى أساء الاختيار للعبد . وعلى هذا حسن منا أن نقدّم الطعام الى الجائع الذي يغلب في الظنّ أنه لا يتناوله ولا يُعدّ ذلك سوء اختيار ، وإن كان المقدَّم اليه ، لو قيل له « هل تختار أن يُقدَّم اليك الطعام وأنت جائع فلا تتناوله حتى تستوجب من العقلاء أن يوجّهوا الذم اليك؟» لكان لا يختاره وإن حسن من أحدنا هذا الصنع .

فأمّا قولهم إنه اذا قبح تكليف زيد متى عُلم أن عمرا يكفر عنده فأولى أن يقبح

١) ث : وجه .

تكليف زيد اذا أدّى الى كفره نفسه ، فالجواب عنه ظاهر . وهو أن الذي أوردوه[1] بصورة المفسدة والذي أجزناه من باب التمكين ، والمفسدة قد ثبت قُبحها لا محالة والتمكين يحسن في كل حال . وبيان ذلك أن الذي يجعله مفسدة هو أن يكون التمكين قد تقدّم من الشيء ومن[2] خلافه ، فاذا عُلم من حاله أنه يختار ما هو فساده قبح أن يفعل به ذلك . ونظيره أن يكون المعلوم من حال الولد أنه يتمكّن من التعلّم والتخلّف ، فاذا غلب في ظن الوالد[3] أنه إن موّله فسد عنده وإن تركه فقيرا صلح عنده فمتى فعل به الأوّل عُدّ مستفسدا له .

وهذه صورة ما أورده السائل في سؤاله لأنّا نعلم أن زيدا قد تمكّن من الكفر والإيمان على سواء . فاذا علم الله جل وعز أنه إن أضاف الى تكليفه تكليف عمرو اختار عنده الكفر ، فقد صار تكليفه إيّاه مفسدة لصاحبه ، وقد تقرّر في العقل أن ما دعا الى القبيح قبيح . فلأجل ذلك منعنا من تكليفه تعالى زيدا وعمرا معا . وليس هكذا اذا كلّف زيدا نفسه لأنه لولا هذا التكليف لما تمكّن من الكفر والإيمان ، وقد تقرّر أن التمكين بكل حال يحسن اذا قصد الممكِّن وجها صحيحا . وليس يختص التمكين بشيء دون غيره بل ما كان تمكينا من الحسن والنفع فهو تمكين من الضرر والقبيح . فلأجل ذلك فرقنا بين تكليفه نفسه وبين تكليف غيره معه اذا كان المعلوم ما ذكره السائل . وهذا أصل يتبيّن به الفصل بين ما يُعَدّ تمكينا وبين ما يُعَدّ مفسدة .

ويسقط به ما يُوردونه من شبهتهم[4] أنه اذا قبح إدلاء الحبل الى الغريق وقد عُلم أنه يختنق نفسه به فيجب أن يقبح تكليف الله تعالى لمن يعلم من حاله أنه يكفر، لأن ما أوردوه[5] هو مما تختلف الحال فيه . فإن كان هذا الغريق لا يقدر على تخليص نفسه بوجه من الوجوه فقصد المُدلي بإدلاء الحبل تخليصه ، فقد حسن منه ذلك وإن كان يصادف خنقه نفسه . وإن كان متمكنا من كِلَي الأمرين فوافق إدلاء الحبل اليه اختياره خنق نفسه ،

١) ف : اورده . ٢) ف : — من . ٣) ف : في الظن . ٤) ف : شبههم .
٥) ي : اورده .

فهو بصفة المفسدة التي منعنا منها . فينبغي أن يُراعَى تقدّم التمكين من الشيء وخلافه . فاذا كان المعلوم أنه يختار عند فعل من الأفعال ما يفسده قضينا بقبحه . وإن كان المعلوم من حاله أنه لولا ما فعل به لم يتمكّن من واحد من الأمرين ، نُظر الى قصد المُمكِّن على ما سبق القول فيه[1] .

فأمّا قولهم إن هذا التكليف لمّا لم يحصل به ما هو المقصود من الإيمان الذي يستحق به الثواب فيجب أن يُعَدّ في قبيل العبث ، فباطل . وذلك لأن العبث هو ما يفعله العالم به مما يصلح أن يكون سببا للضرر او للنفع فلا يقصد واحدا من الأمرين . وقد بيّنّا أن هذا التكليف قد أُريد به نفعُ هـذا المكلَّف فلا معنى لعدّه عبثا . واذا كنّا نعلم أن إيصال الغير الى النفع غير معدود في العبث فتمكينه من الوصول اليه يجب أن يكون بمثابته . ولو أخرجنا التمكين من النفع من باب الإنعام لم يثبت في الشاهد مُنعِم أصلا . والذي يبيّن أن هذا التكليف لا يُعَدّ عبثا أنه لا وجه لعدّه في هذا القبيل الاّ أنه لا يحصل ما هو المبتغى به . والاّ فقبحه لو قبح لم يقتض ان يكون عبثا . فقد يقبح الظلم والكذب ولا يُعَدّان عبثا . فاذا وجب أن يقال إن كونه عبثا لِما ذكرناه ، ومعلوم أن تقديم الطعام الى الجائع مع الظن أن الجائع لا يأكله لا يُعَدّ عبثا ، وكذلك استدعاء الغير الى الدين مع الظن أنه لا يقبل ، فكذلك في تكليف الله تعالى .

فإن قيل : فأنتم لمّا كلّمتم المُجبرة في باب المخلوق والاستطاعة قلتم إنه تعالى لو كلّف العبد ما لا يطيقه كان عابثا وظالما . فكيف منعتم من أن يقول القائل إن هذا التكليف يقبح لكونه ظلما وعبثا ؟

قيل له : انما ساغ لنا أن نقول بذلك لأنهم جعلوه معاقَبا على ما لم يقدر على الانفكاك منه فعُدّ عقابه ظلما وعُدّ أمره بما لا يقدر عليه عبثا . وكذلك ابتداء خلقه ليستدرجه بالتكليف الى العقاب مع إمكان مُعاقبته أوّلا من دون تكليف . فصح الجمع بين هذين الوجهين في القبح . وليس كذلك الحال في التكليف لأنّا قد أثبتنا المكلف

١) ف : — فيه .

متمكّنا من فعل ما كُلّف ، وجعلنا قصده تعالى بتكليفه تعريضه للثواب . فلم يصح أن يكون ذلك معدودا في العبث ولا أن يكون عِقابه إيّاه ظلما ، لأنه ليس في حكم المبتدأ بل هو مستحَقّ على ما فعله العبد .

واعلم أنه انما يتعلق بهذا الوجه مَن يذهب الى أن تكليف الكافر يقبح لو لم يكن في تكليفه لطفٌ لغيره ، على ما قاله بعض البغداديين، حيث جعلوا وجه الحسن في هذا التكليف أمرا راجعا الى الغير دون ما يرجع الى التكليف نفسه فقالوا : لولا أن المعلوم أن تكليفه صلاح للغير لصار عبثا . وعندنا أن هذا التكليف يكون حسنا لِما يرجع اليه من كونه تعريضا لمنزلة لا تُنال الاّ بالتكليف وليس وجه حسنه ما ظنّوه ، حتى لو ثبت القطع على أنه لطف لغيره لم نجعل ذلك ايضا وجها يحسن لأجله التكليف بل يكون على طريق التبع لما يرجع اليه . فيجري مجرى مَن يؤدّي الواجبات لوجوبها ، فإن ضُمّ الى ذلك كونها طاعة لله وطاعة لرسوله صلى الله عليه ومراغمة للشيطان كان ذلك على وجه التبع . وليس سبيله سبيل ما نقوله في الآلام من مراعاة الاعتبار لأنه لا يحسن الألم الاّ للاعتبار لا أن يكون الاعتبار تبعا لوجه الحسن ، على ما نذكره من بعد إن شاء الله .

يبيّن صحة ما ذكرناه أن هذا التكليف إمّا أن يكون من قبيل التعريض للمنافع فيُعَدّ معدّ النفع ويكفي في ذلك حسنه ، وإمّا أن لا يجري على هذا الحدّ بل يكون من قبيل ما يلحق المكلف به ضررٌ . ولو كان كذلك لم يصر حسنا بأن يكون الغير ينتفع به ، لأن من سبيل الضرر أن يُجعل وجه حُسنه نفعا راجعا الى المضرور حتى يتعادل النفع والضرر عليه . فأمّا أن يُجعل وجه حسنه نفعا يرجع الى الغير فذلك مما لا تأثير له في حسنه .

يبيّن ذلك أنّا لو سلكنا هذه الطريقة لوجب أن نقضي بحسن كل ظلم يوجد في العالم لأنه وإن استضرّ المظلوم به فالغاصب الظالم ينتفع به . ولكن لم نجعل انتفاعه سببا لحسن هذا الإضرار لمّا لم يرجع النفع الى مَن نزل به الضرر . فيجب إن كان التكليف قبيحا متى انفرد عن كونه لطفا لغيره أن لا يخرج عن القبح ايضا وإن ثبت لطفا لغيره .

وقد أُلزم القائلون بهذا المذهب أنه لو حسن تكليف الله تعالى الكافر لأجل أن تكليفه لطف في إيمان غيره ، من دون أن يكون فيه نفع او يصير حسنه لكونه تمكينا له من

النفع ، أن يحسن منه تعالى تكليف الخلق الكثير ، وإن علم من حالهم أنهم لا يؤمنون ، بأن يعلم أن واحدا من الناس يؤمن عند تكليف هذا العدد الكثير ، حتى تصير هذه الجماعة معرَّضة للضرر الذي لا مزيد عليه من العقاب الدائم لنفع واحد من الناس . بل كان يجب أن يحسن تكليف هذا العدد الكثير مع أن المعلوم من حالهم ما ذكرناه بأن يعلم أن الواحد من الناس يطيع طاعة واحدة ، لأن عند ذلك يخرج من باب العبث . ومتى اعتبروا في النفع والضرر الغلبة والكثرة فقد عُلم أنه لا شيء من المنافع يقوم مقام هذا العقاب الدائم لو استوى العدد ايضا . فكيف اذا لم يستو؟

وكيف يصح لمن يقول بالأصلح أن يذهب الى هذه الطريقة مع أن الأصلح له[1] وللمكلفين[2] أن لا يُكلَّفوا اذا كان سبيلهم ما ذكرناه ؟ وهلاّ قيل إنه تعالى أساء النظر لهم وإن أحسن النظر لغيرهم ؟ وليس الذي يوجبه القوم من الأصلح مقصور على حيّ دون حيّ بل قد[3] قالوا : يجب أن يفعل الأصلح بكل حيّ . ولا يتم ذلك مع القول بأن تكليف الكافر فهو ليعتبر به المؤمن وقد خلا الكافر من نفع أصلا . فقد تبيّن لك أن من ساعد على حسن هذا التكليف لا يجوز أن يجعل وجه الحسن فيه ما يرجع الى غير المكلف .

فأمّا من زعم أن هذا التكليف قبيح لأنه يعود عند التحقيق الى أنه تكليف لِما لا يطاق من حيث أن ما عُلم أنه لا يقع فالقدرة عليه محال ، فقول بعيد لأن العلم لا تأثير له في القدرة وانما يتعلق بالشيء على ما هو به . فاذا علم العالم وقوع شيء وقع على ما علمه ولم يؤثّر في قدرة القادر . ولولا ذلك لوجب في علمنا بأن القديم يفعل فعلا من الأفعال او لا يفعل أن يخرجه جل وعز من كونه قادرا على خلافه . ولوجب اذا علمنا من زيد أنه يؤمن او يكفر أن يجري علمنا في إخراجه من حدّ الاختيار مجرى علمه تعالى . ومن أوضح ما يُذكَر في هذا الباب أن القدرة قد ثبت كونها قدرة على الضدّين مع أن المعلوم أنهما لا يوجدان وانما يوجد أحدهما . فلو كانت القدرة في تعلقها تتبع العلم لكان اذا عُلم في

١) ف : لها .   ٢) ي ف : ولا المكلفين.   ٣) ف : – قد .

الشيء أنه لا يقع يخرج عن كونه مقدورا . وقد بطل ذلك بثبات قدرتنا على الضدّين وثبات كونه تعالى قادرا عليها .

وليس لأحد أن يقول : فلو وجد هذا الإيمان الذي قد علم أنه لا يوجد لاقتضى كونه جاهلا تعالى عن ذلك ، لأنا نقول : ليس يجب لو وجد أن تكون الحال كما وصفتَ ، على ما تقدّم عند الكلام في كونه تعالى قادرا على الظلم الذي قد عُلم انه لا يقع ، لأنا قد بينّا هناك ما يجري عليه الجواب في مثله على اختلاف بين العلماء من مشايخنا وغيرهم فيه . وعلى أنه يقال لهذا السائل : فاذا أمره تعالى بالإيمان فقد أمره على هذه القاعدة بتجهيله . فاذا لم يصح ذلك قلنا بمثله فيما علمه . ولهذا لا يقال في تكليف مَن المعلوم أنه يؤمن إن وقوع الإيمان منه يقتضي أنه قد أعلم الله شيئا . فبطل هذا الجنس من الكلام .

وقد ذكر رحمه الله أن علماء التوحيد قد بسطوا القول في حسن هذا التكليف بوجوه يتّضح بها ما قدّمناه نحو قولهم : لو كان تكليف مَن المعلوم أنه يكفر قبيحا لأجل ردّه وكفره لوجب أن يكون تكليف مَن المعلوم أنه يؤمن حسنا لقبوله وإيمانه . ولو كان كذلك لكان إحسانه تعالى لا يتم الاّ بفعل غيره فلم يخلص كونه منعما عليه . ولأدّى ذلك الى تعليق كل واحد من الأمرين بصاحبه لأنه لولا تكليفه تعالى لم يتأتّ من هذا المكلف القبول ولولا قبوله لما حسن منه تعالى التكليف . ولصار منزلة ذلك منزلة من يقدّم طعاما الى غيره لأنا نعلم أن إحسانه اليه ليس بموقوف على تناوله له ، لأنه لو كان كذلك لتعلق كل واحد من الأمرين بالآخر . بل كان يجب أن يكون إحسان المكلف الى نفسه أبلغ من إحسانه تعالى اليه . وهذا يقتضي أن لا تستقلّ نعمة الله تعالى في كونها نعمة ويقدح ذلك في استحقاقه الشكر والعبادة. ويجري ذلك مجرى أن يقدر تعالى على خلق الجسم فيقدر الجسم على خلق حياته او عقله او شهوته لأن ذلك يوجب ثُلمة في استقلال نعمه تعالى بنفسها .

ومما يُذكَر في هذا الباب أن مَن المعلوم من حاله أنه يكفر لو قبح تكليفه لم يخل قبحه

من أمرين : فإمّا أن يكون لِما يرجع الى المكلَّف وليس ذلك الاّ ما يتّصل بعلمه بأنه لا يؤمن العبد ولا يقبل ، وهذا قد أفسدناه . وإمّا أن يكون لِما يرجع الى نفس المكلَّف وليس ذلك الاّ لأنه يختار الكفر ، ومعلوم أن اختياره يتراخى عن التكليف ووجه الحسن في الأفعال يجب أن يكون مقارنا لها دون أن يتراخى عنها . فليس الاّ حُسنه .

ثم اذا سُئلنا عن تفصيل وجه الحسن فهو على ما تقدّم ذكره . وربّما ذكر بعض العلماء في حسن ذلك وجها على طريق التقريب ، وهو أنه ليس يمتنع أن يكون المعلوم عند الله جل وعز أن هذا الكافر يوجَد مِن نَسْلِه قوم صالحون فيصير ذلك جهة لحسن هذا التكليف وتقوية لوجه الحكمة فيه . وهذا انما يصلح ذكره على طريقة من يراعي الأصلح او أن نجعله تأكيدا لوجه الحسن بعد ان نجعل وجه الحسن ما يرجع الى نفس المكلَّف ثم يقوى بهذه الزيادة .

وفي العلماء مَن يقول : لو كان لا يحسن الاّ تكليف مَن يؤمن ويطيع دون مَن يكفر ويعصي لوجب أن يقطع المكلَّف على أنه يُوافي بإيمانه لا محالة اذا تصوّر أنه مكلَّف . وهذا يقتضي كونه مُغْرًى بفعل المعاصي لعلمه بأنه في آخر أمره يستدرك ما فعله بالتوبة ، وهذا لا يجوز . فليس الاّ أن يجوّز المكلف في نفسه وفي غيره القبول والردّ على سواء .

وحكى رحمه الله عن بعضهم أنه قال : لو قبح التكليف مع العلم بأنه يكفر لقبح ما لولاه لم يتوجّه تكليف المكلف عليه[1] وهو خلق الفعل والقدرة وغيرهما في هذا المكلَّف ، لأن التكليف يدور على هذه الأشياء . وقد عرفنا بالعقل قبل أن ننظر في ذلك أن هذه الأسباب حسنة . فبطل القول بقبح هذا التكليف .

فعلى هذه الطريقة يجري القول في هذا الباب .

١) ف : لم يتوجه التكليف عليه .

باب ذكر[1] الوجوه التي يحسن عليها هذا التكليف ويقبح .

اعلم أنه ذكر في أوّل الباب اختلاف العلماء في وجه حُسن تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر وأنه على أيّ وجه يحسن . ثم ذكر من بعد فروعا لهذه المسئلة فيها خلاف بين الشيوخ .

فأمّا الفصل الأوّل فهو أن في العلماء من أوجب حسن هذا التكليف بكل حال ما لم يكن مفسدة . وهو الذي يذهب اليه شيوخنا على الجملة . ويوافقهم على هذا المذهب مَن لا يوجب اللطف على الله تعالى كما حُكي عن بشر بن المعتمر لأنه يراعى في حسن التكليف مجرّد التمكين ، فاذا حصل التمكين حسن التكليف . واذا لم يراع اللطف لم يراع المفسدة ايضا فزاد علينا في حسن هذا التكليف على كل وجه . وفي العلماء مَن لا يقول بحسن هذا التكليف الاّ اذا كان لطفا لغيره على ما حُكي عن البغداديين . ثم اختلف هؤلاء . ففيهم من يقول : يكفي أن يؤمن عنده واحد من المكلفين او يطيع طاعة واحدة سواء كان الذين كُلّفوا فكفروا عددا او لا يكون الاّ واحدا . وفيهم مَن يراعي الكثرة في باب النفع الذي يحصل عند هذا التكليف حتى اذا زاد النفع على الضرر الذي يحصل بتكليف هذا الواحد او الجماعة يحسن والاّ حُكِم بقبحه .

فاختلفوا ضربا آخر من الاختلاف . ففيهم من قال : اذا كان المعلوم أن هذا المكلف إن بقي كفر وجب على الله تعالى إماتته واخترامه ، وهذا مُشبه لطريقة القائلين بالأصلح. فأما شيوخنا فلم يختلفوا في جواز تبقية مَن المعلوم أنه لو بقي لكفر وانما اختلفوا من

١) كذا في الاصلين.

وجه آخر ، وهو أن أبا علي أوجب تبقية مَن المعلوم من حاله أنه لو بقي لآمن وانما يجوّز اخترامه اذا كان المعلوم أنه لو بقي لم يؤمن ايضا . وكان عنده أنه يحسن فيمن يعلم الله من حاله أنه يكفر بكل حال أن يكلّفه . فأمّا اذا كان المعلوم أنه يكفر في حال ويؤمن في أخرى[1] فإفراد أحد التكليفين عن الآخر لا يحسن .

وأمّا أبو هاشم فإنه لم يوجب هذه التبقية كما لا يوجب الاخترام في المسئلة الأولى فيحسن عنده تكليف مَن المعلوم أنه يكفر الاّ عند شيئين : أحدهما أن يكون مفسدة في تكليف غيره او في تكليفه نفسه ، مثل أن يعلم أن زيدا لو كُلّف لكفر عنده عمرو ولولاه كان لا يكفر . وربّما يصير ضمّ تكليف الى تكليف مفسدة في الأول فيقبح من هذا الوجه عنده ، على ما نذكره في باب اللطف عند الكلام في وجوبه وقُبح ما هو مفسدة وما يخالف طريقة اللطف . والوجه الثاني من الوجهين اللذين يذكرهما أبو هاشم في قبح تكليف مَن يعلم من حاله أنه يكفر هو أن يكون هناك فعلان والقَدْر المستحقّ بهما من الثواب قدر واحد ، وكان المعلوم أنه إن كُلّف أحدهما آمن وإن كُلف الآخر كفر . فليس عند ذلك الاّ أن يكلَّفا إن صح ذلك في التكليف وحسن ، او يكلَّف ما المعلوم أنه يؤمن فيه دون غيره الذي يكفر فيه . هذا قول أبي هاشم .

وقد حكى في الكتاب ما ذكره في « المغني » من التفريع على هذه المسئلة وهو أنه متى كان المعلوم أنه متى كلف في وقت آمن وإن كلف في وقت آخر كفر ، فاذا لم يجمع تعـالى بين المدّتين في تكليفه فيجب أن يكلفه في الوقت الذي يعلم من حاله أنه يؤمن من دون الوقت الذي يعلم من حاله أنه يكفر ، ما دام قدر الثواب قدرا واحدا . فأمّا إن زاد الثواب في أحد الوقتين على الثواب في الوقت الآخر حسن تكليف ما يعلم من حاله أنه يكفر فيه دون ما يؤمن فيه .

ثم ذكر رحمه الله أن شيوخنا لم يختلفوا في قبح ما هو مفسدة في التكليف ، وانما اختلفوا في بعض المواضع هل هو بصفة التمكين فيحسن او بصفة المفسدة فيقبح ، نحو

١) ف : حال اخرى .

اختلافهم فيما يحصل عند دُعاء إبليس من الإغواء والإضلال وما أشبه ذلك . فحكى عن أبي علي أنه كان يقول : لا يجوز أن يضلّ عند دعائه مَن لولا دعاؤه كان لا يضلّ بوجه آخر ، حتى لوكان المعلوم خلاف ذلك لما مكّن الله تعالى الشيطان من هذه الوسوسة . وكذلك قوله لوكان المعلوم عند الله تعالى أنه متى قصر بالمكلف على قدر من الشهوة يؤمن ولو زيّد في شهوته لكفر ، فعنده تقبح هذه الزيادة وتُعَدّ مفسدة . وهكذا لو كان الفعل مع عدم اللطف أشقّ ومع وجوده أخفّ ثم كان المعلوم أنه إن لطف له آمن وإن لم يلطف له كفر، فإنه يجب اللطف ولا يجوز التكليف مع عدمه . فجميع هذه الوجوه في الحكاية عن أبي علي وأنه كان يرى أن ذلك مفسدة وإن كان في بعض ما حكاه ما هو منع من اللطف لا أنه بصورة المفسدة .

ثم حكى مذهب أبي هاشم في ذلك وأنه عدّ هذه الوجوه كلها من باب التمكين من زيادة الثواب ، لمّا عُلم أن الانصراف عن القبيح مع دعاء الدُعاة اليه ومع قوّة الشهوة أشقّ فيكون الثواب عليه أكثر . وكذلك الفعل مع عدم اللطف ربّما كان أشقّ فيكون الثواب أوفر . فلا يعدّ أبوهاشم ذلك من باب المفسدة . وقد أحال شرح هذا الكلام على الكلام في اللطف .

فأمّا ما اتّفقا رحمهما الله على أنه مفسدة ، فسواء كان في تكليف المكلف نفسه او في تكليف غيره على ما تقدّم ، فهو قبيح . حتى لوكان في المعلوم عنده تعالى أنه إن كلف المكلف صلاة سادسة لعصى في الصلوات الخمس لم يحسن هذا التكليف ، كما اذا كان المعلوم أنه لوكلف زيدا لكفر عمرو ولولا تكليفه إيّاه كان لا يكفر كان هذا التكليف قبيحا ، لأن كِـلا الأمرين هو بصورة المفسدة. وما أوجب قبح المفسدة لم يفصل بين أن يكون ذلك يتعلّق بتكليفه او بتكليف غيره . ولا يختلف بين أن يكون مفسدة في الطاعة الواحدة من المكلف الواحد او الطاعات الكثيرة من واحد او من جماعة ، لأن وجه القبح في الكل حاصل .

فإن قيل : أفيجوز أن يكلف تعالى تكليفا بعد تكليف ويكون المعلوم أنه إن اقتصر به

على الأوّل أطاع واستحقّ الثواب وإن كلفه زيادة كفر في هذه الزيادة فاستحقّ العقاب ؟

قيل له : هذا جائز لأن هذه الزيادة تكليف مبتدأ لا تعلّق له بالأول ولا يُعَدّ ما يتأخر مفسدة فيما قد وقع وحصل . فيجري من هذا الوجه مجرى ابتداء تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر . فاذا حسن ذلك فكذلك الكلام في هذه الزيادة .

وهذا هو الموضع الذي ذكرنا أن تبقية مَن المعلوم أنه لو بقي لكفر تحسن وأن اخترامه لا يجب ، لأنا إن حكمنا بقبح هذه التبقية فقد قدحنا في حسن تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر ، اذ ليس في ذلك أزيد من تكليف قد علم أنه يعصي فيه وقد أُزيحت علله وأُتيَ في اختياره ما يضرّه من قِبَله . وأنت اذا تدبّرتَ حال المكلفين عرفتَ صحة ما ذكرنا . فإنا نجد مَن يحسن إسلامه وتظهر منه التقوى ثم يرتدّ او يفسق ويموت على هذه الجملة فلو لم تحسن هذه التبقية لكان هذا الباب مفقودا أصلا مع علمنا بوجوده. فهذا يبطل قول من يقول بوجوب اخترامه جَرْيا منه على القول بالأصلح .

فأمّا المسئلة الأخرى وهي التي يُوجب أبو علي التبقية عندما لا نُوجبها ونجوّز الاخترام، فهي أن عنده إن مَن المعلوم أنه لو بقي لآمن فواجب عليه تعالى أن يُبقّيه لتحصل البغية بالتكليف ، وانما يجوز[1] اخترامه لبعض الكفّار وهم على هذه الصفة لمّا علم أنه لو بقّاهم ايضا ما آمنوا . وعندنا أن هذه التبقية غير واجبة كما لم يجب باتّفاق منا ومن أبي علي الاخترام في المسئلة الأولى . وكان الأصل في ذلك أن لا وجه يوجب هذه التبقية لأن هذه التبقية هي ابتداء تكليف وقد اتّفقنا على أنه لا يجب التكليف على الله تعالى . فليس في ذلك ما يقتضي وجها تجب هذه التبقية لأجله ولا يمكن أن يعدّ ذلك معدّ الألطاف ، لأن اللطف لا يكون الاّ فيما يُنتظر دون ما تقدّم وتقضّى .

١) ي ف : يوجد .

فإن قال : انما أُوجبُه لتحصل البغية بالتكليف وهو الثواب .

قيل له : انما يتمّ ذلك لو كان تعالى قد عرّضه في الأول لقَدْر معلوم من الثواب لا يُنال الاّ بالتكليفين جميعا ، فيكون الثاني من تمام الأوّل . ونحن نقول في مثل هذه الحال أن التبقية واجبة ليتمكّن المكلَّف مِن فِعل ما كُلّف او رَدِّه. وكلامنا انما هو اذا لم يتضمّن التكليف الأوّل بقاءه الى الثاني فصار تعالى معرّضا له لقدر من الثواب يتمّ بالتكليف الأول . فلمّا عصي فيه لم يكن لإيجاب تكليف آخر عليه يستحق به الثواب وجهٌ .

فأمّا اذا قال : الغرض تخليصه من العقاب .

قلنا : لو وجب تخليصه من العقاب لقبح العقاب أصلا في كل المكلفين وللزم العفو لا محالة، وليس هذا بمذهب له . وعلى أن تخليصه من العقاب ليس يفتقر الى بقاء التكليف عليه بل يقدر جل وعز على العفو من دون ذلك . فما وجه تبقيته ؟ وهلاّ اذ ركب السائل هذه الطريقة أوجب اخترام مَن المعلوم من حاله أنه لو بقي لكفر حتى لا يؤدّيه ذلك الى العقاب؟ فإن في اخترامه خلاصا له من العقاب . فاذا أجاز تبقيته والحال هذه فكيف لا يجوّز اخترامه والحال ما ذكرنا ؟ فثبت صحة ما نقوله في هذين الفصلين .

ثمّ ذكر مسئلة أخرى من هذا الباب وهي أنه، اذا علم الله تعالى انه إن كلف زيدا في هذا اليوم عصى وإن كلفه في يوم آخر آمن وأطاع ، هل يجوز أن يكلف في اليوم الذي فيه يعصي دون اليوم الذي يطيع فيه ، ثم يستمرّ به التكليف على هذا الحدّ ، او[1] لا يجوز ذلك؟ وكلام أبي هاشم يختلف في ذلك . فقد حُكي عنه أنه قال في « الأُشْرُوسَنيّات الثانية »[2] إن ذلك جائز جَرْيا منه على القياس في الأصل وإجزاءً له على جواز تكليف فريق يعلم الله من حالهم أنهم اذا كُلفوا كفروا دون فريق يعلم من حالهم أنهم لو كُلّفوا آمنوا . وحكى الشيخ أبو عبد الله عنه أنه كان في حكم المتوقّف . وكان الشيخ أبو عبد الله يقول إن ذلك لا يجوز وإنه سوء تدبير للمكلفين وقبح نظر لهم وإنه

١) ف : و. ٢) هو من كتب ابي هاشم. انظر «المغنى» ٨، ١٦٥–١٦٦ و ١١، ٣٩٦. وكانت اشروسنة مدينة في ما وراء النهر.

مشبه لمداواة الطبيبِ العليلَ في اليوم الذي لا يقبل العلاج دون اليوم الذي يقبله وكتدبير الوالد ولدَه على هذا السبيل. فكما أن كل ذلك يقبح فهكذا الحال فيما نقوله.

وكان قاضي القضاة يرى أن هذا التكليف قد يكون عبثا في بعض الأحوال فيقبح، وقد يصح أن يخرج عن حدّ العبث فيحسن. وهذا أقيس وأليق بالأصل الذي قرّره أبو هاشم في الفعلين على ما تقدّم ذكره. وبيان ذلك أنه اذا كان غرضه تعالى بتكليفه في هذا اليوم الذي يعصي فيه تعريضه لقدر من الثواب، والمعلوم أن مثل ذلك يتوصّل اليه في يوم آخر لو كلفه لآمن، والقديم تعالى لا يخشى الفوت ولا قصد له بهذا التكليف الاّ للتعريض للثواب، فيجب أن يكون في عدوله بتكليفه عن أحد اليومين الى الآخر عابثا تعالى عنه لأنه لا يحصل فيه غرض مثله. ولهذا قال أبو هاشم في الفعلين، اذا كان أحدهما في قدر الثواب مثل صاحبه، فتكليفه ما يعصي فيه دون ما يطيع فيه[1] لا يحسن. فصارت منزلة ذلك منزلة من يريد إزالة الجوع عن غيره بطعام يقدّمه اليه. فاذا علم أنه إن قدّمه اليه في هذا الوقت لم يتناول وإن قدّمه من بعد تناول، ولا غرض له في تعجيل التقديم ولا يخشى الفوت، فإنه والحال هذه لا يجوز أن يقدّم الطعام اليه في الوقت الذي يقع له أنه لا يقبل بل يردّ. كما لا يجوز، اذا كان عنده طعامان وكلاهما سواء في سدّ الجوع بهما وليس غرضه الاّ إزالة الجوع عن الجائع، فإنه اذا كان الحال هذه لم يحسن أن يقدّم اليه الطعام الذي يقع له أن الغير لا يتناوله دون ما يغلب في ظنه أنه لو قدّمه لتناوله. فكما يجب ذلك في الفعلين فيجب مثله في الفعل الواحد في الوقتين. وكذلك تجري الحال في إدلاء الحبل الى الغريق وما أشبه ذلك من المسائل.

فأمّا إن كان في تكليفه في أحد الوقتين مزيد ثواب على ما يثبت في تكليفه في الوقت الآخر فغير ممتنع أن يحسن تكليفه في اليوم الذي يكفر فيه دون اليوم الذي يطيع فيه لأنه قد حصل في أحد التكليفين ما لا يقوم غيره مقامه فيفارق الأول. كما قاله أبو هاشم في الفعلين الذين يعلم من حال أحدهما أن الثواب فيه يكون أكثر من الثواب في صاحبه

١) ف : – فيه.

فيصح تكليف ما يعلم أنه يكفر عنده للغرض الذي بيّناه دون غيره. ونحو ذلك هو أن يكون المعلوم استواء الصلاح في فعلين وأحدهما أزيد ثوابا من صاحبه، والمعلوم أنه يطيع في أحدهما ويعصي في الآخر، لأنه والحال هذه يصح أن يكلف الفعلين جميعا، لأنه قد صار بهما معرَّضا لمزيد الثواب الذي لا يتم بإفراد أحد التكليفين عن الآخر. ولا فرق في ذلك بين أن يكون على الجمع وبين أن يكون على التخيير. ويكون نظيره من الشاهد أن يستوي طعامان في سدّ الجوع لكن في أحدهما مزيد لذّة فيقصد المقدّم للطعام هذا الغرض الزائد فيحسن تقديمه وإن كان في غالب الظن أنه لا يتناوله.

فإن قيل: فاذا استوى الفعلان في الصلاح، وعندكم أن ما هذا حاله فلا بدّ من أن يكلف المكلف بكِلَي[1] الفعلين إمّا على التخيير وإمّا على الجمع، فكيف ساغ لكم أن تقولوا إنه تعالى يحسن أن يكلفه الفعل الذي يكون ثوابه أعظم مع العلم بأنه يعصي فيه دون الآخر؟

قيل له: أمّا جواز ذلك في وقتين يتغيّر الصلاح بهما فظاهر، فيكلف في وقت فعلا ولا يكلف في وقت آخر. فأمّا والوقت واحد فانما يصح على ضرب من التقدير وهو أن يحصل في أحدهما من الأسباب ما يقتضي وجوبه وتفقد عن الآخر تلك الأسباب فلا يثبت وجوبه. وإن كان لو ثبتت تلك الأسباب لاستويا في الوجوب وتوجّه التكليف على المكلف. وربّما يعرض في أحدهما سهو دون صاحبه فيتوجّه التكليف عليه بما لا سهو فيه دون الآخر الذي قد سها عنه على وجه لولا السهو لقام به التكليف. فاذا صح ذلك لم يمتنع أن يكون الفعلان حكمها ما ذكرناه في التفاضل في مقدار الثواب فيتوجّه التكليف بأحدهما الذي يعصي فيه دون الآخر الذي يطيع.

وكما أن ذلك ثابت في هذين الفعلين فهو ثابت في فعلين يعصي المكلف فيهما جميعا لكن المعلوم أن أحدهما اذا عصى فيه يداركه بالتوبة دون الآخر. فإنه اذا كان هذا سبيلها وقَدْر ما عرّض له[2] المكلف من الثواب بهما قدر واحد، ثم حصل لأحدهما هذه المزية

١) ف : احد.   ٢) ي ف : – له.

دون الآخر ، فلا يجوز والحال هذه أن يكلف ما لا تقترن به التوبة دون صاحبه . والحال في أوقات التكليف تجري على هذا النهج على ما قدمناه[1]

ولا يشبه ذلك تكليف فريق دون فريق وإن كان المعلوم من حال مَن كلف أنه يعصي ومن حال مَن لم يكلفه أنه لو كلف لأطاع ، لأن تكليف أحد الفريقين لا يتعلّق بتكليف الفريق الآخر . فيحسن والحال هذه أن يكلّف زيدا والمعلوم أنه يكفر ولا يكلف عمرا والمعلوم أنه يؤمن ، لأن التكليف ليس يجب على الله تعالى وانما هو متفضّل به فيجب جواز تفضّله على واحد دون آخر . فأمّا اذا كان المكلف واحدا وقصدُه تعالى بالتكليف تعريضه لقدر من الثواب ، فما دام هناك سبيل الى إيصاله الى ذلك القدر بفعل آخر او في وقت آخر ، فالعدول به الى ما يخالف ذلك لا يحسن . ولا يصح أن يرجع في ذلك فيما يتعلّق بالحسن والقبيح الى ما يدبّر أحدنا أمر ولده عليه لأنه انما يفعل أحدنا هذه الأفعال لما يرجع الى سروره ونفعه[2] ، فاذا عاد بالنقض على ذلك بأن جلب اليه غمّا قبح ذلك . فلهذا لا يحسن على الإطلاق أن يكون تدبير أحدنا لولده في التعليم وغيره جاريا على مثل ما أجرينا عليه تكليفه تعالى المكلف في أحد الوجهين. وعلى هذا جاز أن يكلف تعالى فريقا دون فريق وإن كان المعلوم من حال مَن كلفه أنه يكفر دون مَن لم يكلفه . ولو أجرى الواحد منا تدبيره في أولاده على هذا الحدّ لم يحسن ، حتى اذا كان له وَلَدَانِ يعلم من حالها أنه إن ارتاد لأحدهما معلّما وبذل عليه مالا أنه لا يتعلّم ، وإن تكلّف هذه الطريقة في الآخر تعلّم ، فلا يحسن منه أن يعدل عن أحدهما الى الآخر وإن كان مثل ذلك قد حسن في تكليفه تعالى . فيجب أن يكون قُبح هذا التكليف إن قبح في بعض الحالات فلِمَا يحصل فيه من المفسدة على ما تقدّم . فإن لم يكن مفسدة فبأن يستوي قدر الثواب في المكلفين على ما قدّمنا تفصيله .

ثمّ ذكر رحمه الله في آخر هذه الفصول أن التكليف اذا لم يوجد له مثال في الشاهد على التحقيق فيجب أن تُعتبر حاله بنفسه من دون مراعاة المثال[3] . وذلك لأن صورة

١) ف : قدمنا . ٢) ف : يفعله . ٣) ف : المثل .

التكليف على ما ذكرناه أن يمكّن المكلّف ويُزيح علله ويعرّضه للثواب الذي يعلم توفّره عليه اذا أطاع على الشروط التي نذكرها في هذا الباب . والمعلوم أن مثل ذلك لا يحصل في الشاهد وانما يحصل ما يقاربه من الاستدعاء الى الدين وتقديم الطعام الى الجائع الى ما أشبه ذلك . وما خرج عن هذا الباب فهو امور يفعلها الواحد منا لأغراض مخصوصة . فاذا لم تحصل تلك الأغراض ولم يغلب في الظن حصولها بل كان في غالب الظن ما ينافي ذلك الغرض ، فقد زال وجه الحسن فيه . وعلى ذلك يجري كل ما يسألون عنه في أمر الواحد ولده او أمر السيّد عبده لأن في جميع ذلك لا يخلو من مضرّة وغمّ يلحقان هذا الآمر المكلِّف . وما ليس هذا حاله فإنه يفارق التكليف من حيث يُتصوّر بصورة المفسدة مع أن من شأن التكليف أن يكون تمكينا .

فاذا وجب اعتبار هذا التكليف بنفسه فيجب أن ينظر الى قصد المكلِّف الحكيم تعالى . فاذا لم يحصل في التكليف الاّ مجرّد التمكين من النفع الذي عرّضه له ، فليس يؤثّر في حسنه عدمُ العلم بأنه يقبل بعد أن يكون قد فعل كل[1] ما لو كان العبد ممن يختار الإيمان لم يختره الاّ عند ذلك ، اذ لا وجه في الاختيار بهذه الطريقة أبلغ مما ذكرناه . وإن لم يكن الأمر على هذا السبيل بل كان هناك وجه آخر في الاختيار يمكن إيصال المكلف به الى ما عرّض له ، فالعدول الى خلافه لا يحسن على ما ذكرنا في تكليف الفعلين وفي تكليف المكلف في الوقتين وقدر الثواب واحد . فأمّا إن اختلف الحال وتفاضل مقدار الثواب فقد علمنا[2] أن البغية لا تحصل الاّ بأحد الأمرين دون الآخر ، فتكليفه ما يكفر عنده دون ما يؤمن عنده يحسن .

وعلى نحو ذلك تجري الحال في تقديم الطعام اذا لم يكن المبتغى فيه الاّ سدّ الجوع دون مزيد آخر ، لأن العلم او غالب الظنّ بأنه لا يقبل لا يؤثّر في حسن ذلك . فإن قدّم اليه طعاما مسموما فيجب أن يُنظر . فإن علم ذلك وقصد إضراره به فلا شبهة في قبحه وفي استحقاق الذمّ به . وكذلك إن غلب في ظنّه هذا الوجه . فأمّا إن كان الطعام سليما من

١) ي : — كل . ٢) ف : علم .

السمّ فظنّه مسموما فقدّمه اليه وتناوله وانتفع به فنفس الفعل قد حسن لأجل حصول ما حصل به من النفع وإن لم يقصد فاعله اليه فلا يستحق به المدح . والذي يقبح منه هو قصده الى الإضرار به ظنّا منه أن الضرر يقع عنده . ولو قدّم اليه طعاما مسموما فظنّه سليما وقصد النفع كان نفس التقديم قبيحا وإن كان لا ذم عليه ، الاّ اذا تمكّن من أن يعلم ذلك فلم يعلمه ولا حصل له غالب الظنّ . فأمّا إن حصل في تقديم الطعام ما يخرجه عن باب التمكين الى أن يصير مفسدة فقد قدّمنا أن ذلك يقبح . وهكذا القول في تدبير المرء ولده وإدلاء الحبل الى الغريق . وسيعود تفصيله عند القول في اللطف .

باب في بيان وقت انقطاع التكليف

اعلم أن التكليف اذا كان الغرض به تعريض المكلف للثواب ثم عرفنا أن اقتران الثواب بالتكليف لا يصح فلا بدّ من انقطاع التكليف عن المكلف لينتهي حاله الى حدّ يصح توفير الثواب عليه فيه[1] . ثم الكلام فيما به يحصل هذا الانقطاع من الإماتة والإفناء مما سيجيء ذكره من بعد .

وانما منعنا من صحة اقتران الثواب بالتكليف لما بينهما مما يجري مجرى التنافي . ألا ترى أن التكليف لا بدّ فيه من مشقّة على المكلف على بعض الوجوه حتى لا يصح أن يعرى عن المشقّة جملة ؟ واذا لم يكن بدّ من مشقّة كان الثواب من حقّه أن يتوفّر على المُثاب خالصا عن كل ما يشوب وينغّص . فكيف يصح اجتماعهما الاّ بأن يقال إن المشقّة تزول عن التكليف او يقال[2]: ليس من حكم الثواب ما ذكرتم ، وكلا الأمرين باطل ؟

فأمّا قول من قال إن أهل الآخرة وإن كانوا مُثابين فالتكليف يتوجّه عليهم على ما حكي عن المجبرة ، فذلك مما لو كان القوم قد تفرّدوا بالخلاف فيه لم يكن في ذكره طائل ، لأن على أصلهم ليس يستقيم التكليف المتّفق عليه في الدنيا فضلا عن أن يستمرّ التكليف بهم في الآخرة ايضا . ولكن قد حُكي عن أبي القاسم البلخي نحو ذلك . وما قدّمناه يبطل هذا المذهب لأنّا نقول : اذا كان من حق الثواب ما ذكرناه فكيف يصح أن يجتمع مع التكليف؟ الاّ أن لا يسلّم القوم لنا أن ذلك من حكم الثواب، فيكون الكلام عليهم ما نذكره في باب الوعيد إن شاء الله .

١) ي ف : فيها . ٢) ف : قال .

فأمّا أهل العقاب فانما نمنع من تكليفهم لأنه لو كان كذلك لوجدوا السبيل الى الانتفاع بما كلّفوه ، وهذا لا يكون الاّ بعد قبول التوبة . وقد ثبت أن العقاب لا يزول عن المعاقَب بحال ، فيجب أن نقضي بارتفاع التكليف عنهم . والكلام في تفصيله يعود عند ذكر أحوال أهل الآخرة . فاذًا ثبت أن التكليف لا بدّ من زواله عن المكلف ليصحّ توفير الثواب على المطيع .

فسأل السائل فقال : أتقولون إن التكليف الذي يتوجّه على المكلف طول عمره يحصل من جهة الله تعالى أوّلا في حالة واحدة او يجدّد الله تعالى عليه حالا فحالا ؟

فجوابنا أن كِلا الأمرين جائز . لكن اذا قدم التكليف على الفعل الذي يلزم العبد بعد أوقات ، فلا بدّ من أن يكون في تقديم التكليف والإلزام فائدة صحيحة مما يرجع الى مصلحة المكلف نفسه او مصلحة من يلزمه أن يؤدّي اليه على ما سبق ذكره . اذ لولا ذلك لوجب أن يكون التكليف يتوجّه عليه قبل حال الفعل بالقَدر الذي يتمكّن من معرفة ما كُلف . فاذا زيد في هذه الأوقات لم يكن بدّ من مزيد مصلحة . هذا هو الذي يقتضيه العقل . فأمّا الآن وقد انقطعت بعثة الرسل بعد النبي صلى الله عليه فانّا نقول إن الذي يتوجه على المكلفين في جميع أوقات عمرهم من التكليف قد تضمّنه القرآن الذي أنزله الله على نبيّه عليه السلام وتلاه هو علينا ، لا أنه يتجدّد على كل مكلف أمرٌ بعد أمر . ولهذا نكون ممتثلين بالصلاة التي نفعلها لقول الله تعالى « أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » وكذا الحال في سائر العبادات .

وعلى الجملة فلا سبيل للمكلف الى أن يعلم أن هذا التكليف متى ينقطع عنه ، ولكنه يعلم أنه ما دام بهذه الصفة المخصوصة فإن التكليف يتوجه عليه ، وشكُّهُ في تعيين الوقت الذي ينقطع لا يقدح في علمه على الجملة بأنه ينقطع لا محالة . فيجري مجرى علمه أنه يموت لا محالة ولكن لا سبيل له الى القطع على وقت موته معيّنا . ولولا ذلك لصار المكلف في حكم الملجأ الى فعل التوبة لعلمه بأنه لا يبقى التكليف عليه بعد ولا يتمكّن من تدارك ما فرط فيه ، ولكان فيما قبل هذه الأوقات التي ينقطع فيها تكليفه في حكم المُغرَى على

فعل القبيح . وهكذا الحال في عدم علمه بالوقت الذي يموت فيه . فقد تبيّن لك لُطف الله الخفي في أن طوى عن المكلفين الوقت الذي يزول عنهم التكليف ليكونوا في كل وقت من وراء إصلاح أحوالهم . وبهذا يفارق اذا علموا على الجملة زوال التكليف عنهم وورود الموت عليهم لأن التجويز في كل وقت باق عليهم . وقد اجرى رحمه الله في الكتاب حال انقطاع تكليفه في علمه به مفصّلا مجرى دخوله في التكليف ، لأنه يعلم أنه مهما كان سبب الوجوب في بعض الأفعال حاصلا فلا بدّ من توجّه التكليف عليه لكنه[1] لا يدري متى يحصل ذلك وفي أيّ فعل يحصل ما ذكرناه ، كما يعلم أنه متى عجز او مات سقط التكليف عنه ولكن لا يعرف وقت ذلك بعينه .

وهذه الشريطة التي ذكرناها انما تجب في عين المكلَّف . فأما المكلِّف الحكيم تعالى فلا بدّ من أن يعلم تفصيل ذلك لأنه عالم لنفسه ولأنه لا يحسن ورود التكليف منه الاّ على هذا السبيل لما يرجع الى التزام الثواب على الطاعة بل قد التزم بالتكليف الإقدار وإزاحة العلل . فلهذا وجب فيه ما ذكرناه .

فإنْ قيل : فهَبْ أن الأمر على ما ذكرتم في وجوب انقطاع التكليف . فهل يصح أن يتعقّب الثواب بانقطاع التكليف حتى يحصل في ثاني حاله او يجب أن يكون هناك تراخٍ بين الأمرين ؟

قيل له : بل لا بدّ من أن يكون بينهما تراخٍ لكي يخرج المكلف من أن يكون ملجأ الى فعل ما كُلف فعله او ملجأ الى ترك ما كُلف تركه . وانما قضينا بالإلجاء فيه لو ثبت اتّصال الثواب بالتكليف او حصوله بعده بأوقات قريبة لأنه والحال هذه كان لا يفعل الطاعة لوجوبها وحسنها في عقله ولكنه كان يفعلها طمعا في نيل الثواب الحاضر او في حكم الحاضر ، ومتى فعله لهذا الوجه خاصة لم يستحق ثوابا . فاذا اعتقد أن المستحق على ذلك يتأخّر عنه تأخّرًا ظاهرا لم يكن فعله له طمعا في نيله بل يفعله لما تقرّر في عقله من

١) ف : لكونه .

وجوبه وحسنه . وقد ثبت أن لتقارب الأوقات وتراخيها حظًّا في الإلجاء وزوال الإلجاء . فإنك تعلم أن مَن شاهد السبُع قريبا منه حصل ملجأ الى الهرب لتصوّر قُربه منه ولو رآه على بُعد منه لم يحصل ملجأ لاعتقاده إمكان التفصّي منه . فقد حصل لقرب الأوقات وبُعدها تأثير فيما ذكرناه . فهكذا حال المكلف . لو قيل له : إن صلّيتَ أُثِبتَ عليها في ثاني الحال وإن عصيت عوقبتَ عليها في ثاني الحال ، صار عند ذلك ملجأ الى فعل ما كُلف فعله وترك ما كُلف تركه .

فإن قيل : ألستم تقولون إن التكليف ينقطع عن المكلف بالفناء والإماتة ، وما يحصل في هذه الأحوال من تطاول الأوقات مما لا يتبيّنه المكلف الذي توفّر الثواب عليه بل اذا مات ثم أُعيد كان ذلك عنده بمنزلة رقدة هبّ منها فقد صار لا حظّ لتراخي الأوقات في ذلك ؟

قيل له : ليس المعتبر في ذلك الاّ بما يتصوّره المكلف[1] عند فعله للطاعة لا عند فعل الثواب به . ألا ترى أن الذي لأجله وجب تراخي هذه الأوقات ما يرجع الى حاله فيما يؤدّي الواجب عليه وهذا لا يثبت في حال الإثابة[2]؟ فبطل هذا القدح .

فإن قال : فهلاّ جاز أن يتعقّب الثواب الحالة الأولى من فعله للطاعة ثم لا يعلم المكلف أنه ثوابه المستحق ولا يكون قد عرف في الأول ذلك ؟

قيل له : من حكم الثواب أن يعرف المثاب[3] أنه حقه الذي يستحقه ولهذا يجب أن يقترن به الإعظام والإجلال وهذا[4] لا يتم دون أن يعرف أن ما وصل اليه ثواب .

وليس لأحد أن يقول : فإن كان الثواب لا يحسن فعله في الحالة الثانية من حال الفعل فيجب أن يقدح ذلك في الاستحقاق ، لأنّا نقول : قد تعرض في الأمور المستحقة أشياء تمنع من فعلها ولا تقدح في ثبات الاستحقاق اذ ليس يثبت في هذا الباب طريق إيجاب العلل فيمتنع أن يتأخّر فعل المستحق به . وعلى هذا جاز أن يؤخّر المُودَع ردّ

١) ف : – المكلف. ٢) ف: الابانة (؟). ٣) ف : – المثاب. ٤) ف : – هذا.

الوديعة مع المطالبة اذا كان عنده أن غاصبا يغصبها على صاحبها ، ثم لا يقدح ذلك في وجوب ردّها . هذا هو الكلام في حكم الثواب .

فأمّا العقاب فحاله تجري نحو ما تقدّم ايضا لأنه لو تصوّر المكلف تعجّل العقوبة لصرفه ذلك عن مواقعة القبيح فلا يكون تاركا له[1] لقبحه ولكن إشفاقا مما يناله عن قرب فتحصل فيه طريقة الإلجاء . و[2]لأن من شأن العقاب أن لا تلحق المعاقَب راحةٌ وحالةُ التكليف بخلاف ذلك ، فإن المكلف في أحوال تكليفه متردّد بين مشاقّ وراحات .

لكن العقاب قد يجوز تقديم بعضه على ما ورد الشرع به من الحدود التي تُقام على المُصِرّ . وفي ذلك ضرب من الصلاح للإمام وغيره . فصار الممنوع منه هو تقديم الكل مع بقاء التكليف . وكما ثبتت هذه الطريقة في تقديم بعض العقاب فالقطع على أن بعض الثواب قد تقدّم مما لا طريق اليه الاّ فيما يجري مجرى الثواب من تعظيم ومدح . وليس يصح أن تُجعَل الغنائم التي أُبيحت لنا ثوابا مقدّما لأن ذلك لا يصل الى الغانم على وجه التعظيم والإجلال ، ولأنه تتبعه لواحِق من باب التكليف نحو القسمة والخمس وغيرهما مما يخرجه من أن تخلص حاله ، على ما نقوله في الثواب .

وليس لأحد أن يقول : فهذا المقدّم من العقاب هلاّ صيّر المكلف ملجأ ؟ لأنّا نقول إنه لا طريق له الى العلم بوقوع ذلك به لا محالة بل يجوز أن يفوته لبعض الأسباب . وعلى أن قِلّته ربّما أثّرت في زوال الإلجاء .

فهذه جملة القول في هذا الباب .

١) ف : – له. ٢) ف : – و.

باب في صفة المكلَّف وما يختصّ به من الشروط

اعلم أنه لمّا كانت هذه الجملة لها تعلُّق بصفات المكلَّف وما معه يصح أن يتوجّه عليه التكليف قدّم رحمه الله قبل ذلك الكلام في المكلَّف ما هو . واتّصل بذلك[1] الكلامُ في الإنسان، وإن كان حال المكلف وغيره سواء في هذا الخلاف وليس الغرض بذكر تعيين المكلف هو ما يُسمَّى إنسانا . فإنه[2] قد يدخل في أنواع المكلفين مَن لا يُسمَّى بهذه التسمية من الجنّ والملائكة ، والكلام فيهم وفي تفصيل الحيّ منهم كالكلام في الإنسان . وليس تخرج جملة المكلفين عن هذه الأنواع الثلاثة ، وإن كان طريق إثبات الجنّ والملائكة هو السمع .

يتلوه إن شاء الله باب في مائيّة الحيّ والإنسان .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله سيّد المرسلين محمد النبي وآله وسلّم[3] .

١) ف : ذلك . ٢) ف : فلانه . ٣) ف : – والحمد لله ... وسلم .

الرابع عشر من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع[1] الشيخ[2] أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله[3]

١) ي ف: وهو من جمع. ٢) ف: الشيخ الجليل. ٣) ف: رحمهما الله جميعا.

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

باب في مائيّة الحي والانسان

اعلم أن الإنسان هو الجملة التي نشاهدها لا أنه شيء خارج عنها او شيء يداخلها، على ضروب كثيرة من الاختلاف بين الناس فيه . وكما اختلفوا في نفس المذهب اختلفوا في وجوه الشُبَه التي أدّتهم الى هذا الخلاف . وقد ذكر رحمه الله مذهبا مذهبا في ذلك وأتبع كل واحد منه بما يفسده . والواجب قبل ذلك أن ندلّ على أن الإنسان هو هذه الجملة التي نشاهدها .

فمما يُذكر في هذا الباب أن أحدنا يعرف نفسه مريدا ومعتقدا وما أشبه ذلك من الصفات ضرورة . بل ليس ذلك بمقصور على ما يجده من نفسه دون ما يجده من غيره ، لأنه قد يُضطرّ في كثير من الحالات الى أن الغير مريد ومعتقد . وقد ثبت أن العلم بالصفة يتبع العلم بالموصوف ، وثبت ايضا أنه لا يجوز أن يكون التابع أعلى حالا في رتبة العلم به من المتبوع . فلا يصح حصول العلم الضروري بالصفة الاّ والعلم بالموصوف يحصل ضرورة ايضا ، دون أن يكون حاصلا باكتساب او كان العالم بالصفة على شكّ من العلم بالموصوف . ومعلوم أن الذي يتأتّى فيه أن يعلم ضرورة هو هذه الجملة المبنية هذه البنية المخصوصة التي نشاهدها متصرّفة في الأفعال . فيجب أن نقضي في الإنسان بما ذكرناه .

١) ف : - بسم ... الرحيم.

وقد يمكن أن يقال : ان الذي نشير اليه معلوم ومعلوم ايضا ثبات أحكام الحي فيه . ونحن من غير ذلك على شكّ سواء قيل بأن الإنسان هو ما يتّصل بهذه الجملة او ما ينفصل عنها . فلا يجوز العدول عمّا نتحقّقه الى ما نشكّ فيه .

وقد يُورَد على طريقة أخرى فيقال : اذا ثبت أن المكلف لا بدّ من كونه قادرا والقادر لا بدّ من كونه حيا فيجب أن ننظر أن أحكام القادر الحي فيماذا تثبت . ومعلوم أن حكم القادر صحة الفعل وبها يفارق مَن ليس بقادر ، ولا يثبت ذلك الاّ في هذه الجملة . وكذلك فحكم الحي هو صحة الإدراك، ولا يثبت هذا الحكم الاّ في هذه الجملة . فيجب أن تكون هي الإنسان دون غيره .

ولأن الحي القادر قد يستحق المدح على بعض الأفعال عند شرائط ويستحق الذم على بعض الأفعال عند شرائط . وقد عُلِم أن الذي يُقصَد بالمدح والذم والأمر والنهي هو هذه الجملة . فلوكان الانسان غيرها لَمَا حسن ذلك ولوقف العلم بثبات هذه الأحكام على العلم بما جعله الخصم نفسا وإنسانا ، وقد ثبت خلافه .

وقد نطق السمع ايضا بهذه الجملة في قوله تعالى[1] «وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَانَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ»[2] الى آخر هذه الآيات . فنصّ على أن الإنسان هو الذي يتردّد بين هذه[3] الأحوال فيكون عَلَقة ومُضْغة وعَظْما قد كسى لحما الى ما أشبه ذلك ، ولن تتم هذه الأوصاف الاّ في الجملة التي نشاهدها دون ما ذهب اليه مَن يخالفنا فيه .

وقد ذكر أن الحي اذا كان لا بدّ فيه من أحكام على ما ذكرناه من صحة إدراكه وصحة تصرّفه فإمّا أن يُرجع بالإنسان الحي الى هذه الجملة على ما نقوله او لا يُرجع الى ذلك . ثم لا يخلو إمّا أن يكون أمرا بائنا عنه منفصلا او يُجعل ما له به اتّصال على جهة[4] المجاورة والمداخلة او على جهة الحلول . فاذا بطل كلا القسمين خلص لنا أن الإنسان هو ما نقوله .

١) ي : – تعالى. ٢) المؤمنون ١١. ٣) ف : بهذه. ٤) ف : وجه.

وليس يجوز أن يُجعل أمرا بائنا عن هذه الجملة، على ما حُكي عن[1] بعض الأوائل. وحُكي مثله عن معمّر وإن كان قد حُكي عنه غير ذلك على ما نذكره من بعد . فهؤلاء قد جعلوا الإنسان خارجا عن هذا الشخص ولم يصفوه بشيء من الأوصاف التي ترجع الى الأجسام من الحركة والسكون والحاجة الى المكان وجعلوه عينا من الأعيان لا ينقسم .

والذي يبطل ذلك ما قدّمناه من الوجه . وايضا فلوكان الأمر كما ذكروه لما ثبتت هذه الأحكام الراجعة الى الحي في هذه الجملة بل كان يجب ثباتها فيما اعتقدوه . ولأن إثبات ما لا طريق للضرورة والدلالة اليه يدخل في الجهالات .

وبعد فاذا كان أمرا بائنا عن هذه الجملة ولا اختصاص له بها على ما نذكره من وجوه الاختصاص فقد صارت نسبته الى هذه الجملة كنسبته الى سائر الجُمَل . فلِمَ صارت هذه الجملة مخصوصة به دون غيرها من الجُمَل ، حتى يستوي انتساب الكل اليه ويجتمع على تدبير جميعها فيقع تصرّف الكل بداعٍ واحد وقصد واحد؟ وقد عرفنا بطلان ذلك .

وبعد فاذا لم يتعلّق بهذه الجملة على ضرب من الاختصاص الذي يرجع الى حلول او مجاورة فقد صار كاتّحاد النصارى اذا سُئِلوا عن هذا الوصف بكِلَي[2] المعنيين.

وبعد فكيف يصح من هذه الجملة أن تتصرّف بتصريف هذه الجوارح في الأفعال وأن تدرك بهذه الحواسّ ، وليس هو الحي ولا الحي مما يتّصل به ؟ وهلاّ استوى حال ما قد بُنِيَ هذه البنية وحال الجماد وأن تستوي حال ما فيه الحياة والقدرة وحال ما ليس كذلك ؟ وكل هذا يبطل هذه المقالة .

فإن زعم الذاهب الى ذلك أن ما هو الإنسان يخترع هذه الأفعال في هذه الجملة ، ففيه إبطال ما هو الإنسان في الجملة ، لأن الذي يخترع الأفعال اختراعا من دون أن يكون الفعل قد حله او حلّه سببُه ليس الاّ الله تعالى دون غيره ممّن اذا كان قادرا فانما

١) ف : – عن. ٢) ف : عن كلي.

يقدر بقدرة . فأدّاهم ذلك الى إبطال ما هو الإنسان أصلا . ثم يلزم عليه ما تقدّم لأنه ليس بأن يخترع في هذه الجملة أولى من أن يخترع في غيرها من الجُمَل . وهلاّ جاز أن يجتمع الكثير مما جعلوه حيا وإنسانا على تدبير هذا الشخص الواحد في تصريفه وفي أفعاله ، فلا يكون ما يقع منه مضافا الى واحد بعينه ؟

والذي لأجله يذهب معمّر الى ما حكيناه عنه قولُه إن لا فاعل الاّ الله الذي يخترع الأفعال اختراعا ، والاّ ما يحصل من المحلّ في المحلّ بطبعه ، على ما حكيناه عنه في باب التولّد . فعند ذلك رأى أن الإنسان الفاعل لو كان هذه الجملة وهي لا تفعل في جميع أجزائها الفعل لكان قد خرج عن أن يكون فاعلا ، فأثبت الإنسان غير هذه الجملة . ولم يصح عنده أن يكون لبعض الأعضاء من الاختصاص في كونه فاعلا الاّ ما لبعض ، فخرج عن القول بأن الإنسان هو هذه الجملة او شيء في هذه الجملة . وبطلان المذهب الذي بنى عليه هذه المقالة كبطلان فرعه وقد أفسدناه فيما تقدّم .

ثم يلزم على هذه الطريقة أن يكون ذاهبا مذهب المجبرة لأنهم الذين يعتقدون أن الفعل الذي يحدث في جوارحنا وأبعاضنا هو فعل فاعل يخترع فينا ذلك اختراعا . ألا ترى أن غير القديم جل وعز لا يقدر على اختراع الأفعال فيقع بيننا وبينه خلاف[1] في أن المحدَث اذا كان قادرا فيجب أن يكون قادرا بقدرة ، ولا يصح الفعل بالقدرة الاّ على وجهي المباشرة والتوليد ؟ فبطل قول من يقول إن الانسان هو غير هذه الجملة وغير ما يتّصل بها .

وذهب آخرون الى أن الإنسان وإن لم يكن هذه الجملة فله بالجملة تعلّق . واختلفوا . ففيهم مَن جعله رُوحا في القلب لا يدخل تحت الإدراك ، على ما حكاه في الكتاب عن الأسواري . وحُكي عن آخرين أنهم جعلوه جزءا لا يتجزّأ وجعلوا محلّه القلب ، وهو مذهب الفُوطي . وزعم هؤلاء أن الذي في القلب يسخِّر هذه الجملة . وقريبٌ من ذلك يُحكَى عن معمّر. وحُكي عن ابن الراوندي أنه كان يرى أن الإنسان شيء في القلب

١) ف : اختلاف .

والجوارحُ مسخَّرة له تُقدِم بإقدامه وتُمسِك بإمساكه ، وأنه أثبت في البدن أرواحا كثيرة واليها يرجع الحسّ والإدراك والتألّم . ولا تثبت القدرة في شيء من المحالّ الاّ في القلب ، فلذلك صارت الجوارح مسخَّرة له خاصَّة .

وانما ذهب القوم على اختلاف ما حكيناه عنهم الى ذلك حيث فسد عندهم أن الإنسان هو ما يخرج عن هذه الجملة فأثبتوا له تعلّقا بها . والحال في فساد ذلك كالحال فيما تقدّم، لأنا نعلم أن الأحكام التي تثبت للحي لا تثبت الاّ في هذه الجملة دون بعضها . ولأجل ذلك وجب اعتبار الإدراك بالحياة في هذا المحل ووجُب اعتبار صحة الفعل بالقدرة في المحل . ولوكان الذي يصرّف هذه الجملة ما قالوه لم يكن ليقع الافتقار الى وجود هذه المعاني في أجزاء هذه الجملة على طريقة الشياع . وأمّا التسخير فإنّه يُخرج الفعل الواقع في هذه الأبعاض من أن يقع بالدواعي ويجري مجرى ما تقوله المجبرة إن الله تعالى هو الذي يُحدث فينا الفعل لا باختيارنا ، وذلك باطل .

والذي أدّاهم الى ذلك هو اعتقادهم أن الموصوف بأنه قادر حي يجب أن يكون واحدا . فاذا كانت هذه الجملة أشياء كثيرة ولم يكن لبعضها من المزيّة في أن يُجعل هو الحي دون غيره ، أخرجوا الجملة من أن يكون هو الإنسان وكذلك أبعاضه . ثم رأوا أن للقلب مزية على غيره من الأبعاض فجعلوا الإنسان مخصوصا به .

والأصل في إبطال ذلك أنه لا وجه يقتضي أن القادر يجب أن يكون شيئا واحدا في الحقيقة الاّ عند قيام الدلالة . والقياس على مثل ذلك لا يصح لأنا انما نوجب في الله تعالى أن[1] يكون واحدا اذا كان قادرا لا لأن كون القادر يقتضيه ، ولكن اذا بطل كونه قادرا بقدرة تفتقر الى محلّ مبني بنية مخصوصة فيجب أن يكون قادرا لنفسه وأن يكون واحدا في الحقيقة . فأمّا اذا كان الواحد منا حيا بحياة وقادرا بقدرة جاز أن يكون أجزاء كثيرة . ثم نقول إنها في حكم الشيء الواحد وإن لم يكن واحدا في الحقيقة ، وانما

١) ف : انه .

يصير كذلك بالحياة . ومعنى قولنا إنه صار في حكم الشيء الواحد أن الصفة التي ترجع الى هذه الجملة لا تختص بها أبعاضها وأجزاؤها . فاذا جاز في الموصوف الواحد على الحقيقة أن يستحق عدّة صفات جاز في الموصوفات الكثيرة أن تستحق بأجمعها صفة واحدة . وليس يجب اذا امتنعت هذه الطريقة في بعض الموصوفات أن تمتنع في الكل ، على ما نقوله في المتحرك والساكن ، لأن حكم الحركة والسكون يرجع الى المحل فيجوز أن يكون كل جزء منه متحركا ولا تُجعل الجملة متحركة واحدة . فيجب أن يصح أن يكون الإنسان هو هذه الجملة لاختصاصها بصفة لا تصح في آحادها .

ويكون الذي أوجب المزيّة التي قالوها في القلب أنه يصير محلا للمعاني التي يرجع حكمها الى الجملة من نحو الإرادة والاعتقاد وغيرهما ، لا على أن يُجعل كل ما يوجد من المعاني التي يرجع حكمها الى الجملة مخصوصا بالقلب .

والذي يبيّن صحة ما ذكرناه أنه لو كان الحي ما قالوه دون هذه الجملة لوجب أن تجري إبانة الرأس مجرى إبانة اليد في بقائه حيا في الحالين . فاذا امتنع ذلك عرفنا أن ها هنا جملة لا بدّ منها في كون الحي حيا ، وما عداه زوائد .

ثم قال رحمه الله : وهرب بعضهم عن هذه المقالات في الإنسان الى مذاهب أُخر . فمن جُملتها ما قاله النظّام إن الإنسان روح بسيطة قد تشابكت هذا الجسد . ويرجع بالمشابكة الى المداخلة التي يجوّزها في الأجسام . ثم زعم أن هذا الروح هو الحياة . وكان عنده أن الحياة ليست عرضا من الأعراض ، فأثبت أحدنا حيا لنفسه . وكذلك الحال في القادر والعالم . وجعل هذه الجملة في حكم القالب لتلك الروح البسيطة . فشابه مذهبُه مذهب القائلين بالتناسُخ لكنه لم يجوّز أن تنتقل الروح في الهياكل على ما جوّزه أهل التناسخ . وانما تمّ له هذه الجملة لاعتقاده اختلاف الأجسام فجعل بعضها بصفة الحياة التي نُثبتها عرضا ، لمّا نفى أن يكون هاهنا من الأعراض غير الحركة . حتى اذا قيل له : فلِمَ صار ما جعلته روحا هو الإنسان دون غيره ، وهلاّ صح فيما هو من جنس الأجسام الأخر أن يجوز كونه حيا ؟ قال عند ذلك : إن هذا الحي الذي يصح كونه

حيا مخالفٌ في الجنس لغيره الذي لا يصح كونه حيا . فلهذا خصّصتُ هذه القضية بما جعلتُه روحا دون الأجسام الكثيفة وخصّصتُه بما هو باطن في هذا الجسد دون نفس الجسد .

وهذه المقالة اذا كانت مبنية على هذه الأصول التي قد دلّت الدلالة على خلافها فقد بطلت . وقد مضى الكلام في تماثل الأجسام وزوال الاختلاف عنها . وثبت ايضا أن هاهنا أعراضا غير ما أثبته النظّام من الحركة لمّا كان الطريق الذي به تثبت الحركة قائم في الحياة والقدرة وغيرهما .

وبعد فاذا ثبت أن هذه الجملة التي نشاهدها قبل النظر فيما أثبته النظّام من الروح قد صارت في حكم الشيء الواحد فلا بدّ من أمر به صارت كذلك وليس الاّ ما نُثبته من الحياة التي تحلّه .

وبعد فلو سُلّم ما أثبته من الروح لكان لا يصح أن يكون حيا لنفسه لأنه قد حصل حيا مع جواز خلافه . ولولا ذلك لما استحال خروجه عن أن يكون حيا فلا بدّ اذًا من حياة توجد فيه . ولو ثبت ذلك لم يكن بأن يكون الإنسان الحي هو هذه الجملة لحلول الحياة فيها بأولى من أن يكون الإنسان هو ما أثبته هو من الروح .

ويبيّن ذلك ما قد تصوّرنا من صحة رجوع أحكام القادر الحي الى هذه الجملة ، كما اعتقد هو فيما أثبته حيا أن هذه الأحكام ترجع اليه . فقد زال وجه الاختصاص في ذلك وتعذّر أن يُثبت فيما اعتقده من الأحكام غير ما نعتقد في هذه الجملة . هذا كلّه لو كان الروح مما يصح أن تحلّه الحياة . فكيف اذا[1] كان المعقول من الروح ما نعرفه من هذا النَفَس المتردّد فليس يجوز أن يختص بالبنية التي لا يجوز وجود الحياة الاّ معها ، وأشبه من هذا الوجه الدم وغيره مما لا يصح أن يكون محلاّ للحياة ؟

وبعد فإن هذه الجملة التي نشاهدها معلومة وأحكام الحي فيها جارية والعدول عنها الى أمر لا سبيل اليه بل هو من حيّز المشكوك فيه لا وجه له . والذي يوضح هذه الطريقة

١) ث : واذا .

أنا نفصل بين زيد وعمرو فنُثبت في أحدهما من الأحكام والصفات ما لا نثبته في الآخر . ولا يجوز أن يكون المرجع به الاّ الى هذه الجملة المعروفة . فإن الفصل بينهما وما يتبع الفصل من الأحكام ليس يرجع الى الأمور الباطنة .

على أنه اذا لم يذهب الى أن الروح الذي أثبته وجعله هو الإنسان شيء واحد[1] بل اعتقده أشياء كثيرة فلا فرق بينها وبين هذا الجسد الظاهر ، وتجب الحاجة في كِلَي الأمرين الى شيء به يصير في حكم الموصوف الواحد. الاّ أن يذهب في ذلك الى مخالفة بعض الأجسام لبعض ، فيكون الذي يصح على بعضها من الصفات لا يصح على الباقي . ويقع الكلام في إبطال هذا المذهب على ما سبق القول فيه .

والذي لأجله جاز ان يشتبه ذلك عليه دون البناء على تلك الأصول أنه رأى أن الحي منا لا يبقى حيا الاّ بعد ثبات الروح فيه ، فظنّ أن الإنسان هو ذلك بعينه . وهذا بعيد لأنه ليس كل ما لا بدّ في كونه حيا منه يصح أن يُجعل هو الحي نفسه ، لأنا نعلم أن أحدنا لا يبقى حيا الاّ مع ثبات الرطوبة والدم وغيرهما ومع ذلك فلم نجعل الحي هذه المعاني . وعلى أن ذلك يوجب في كثير من الأعضاء أنه الإنسان لأنه لا يبقى حيا عند إبانة الرأس وغيره . فقد عرفتَ بطلان ما ذهب اليه النظّام في قوله في الإنسان .

ثم حكى رحمه الله قول من يقول إن الإنسان هو جسم رقيق مُشتاب في هذا الكثيف متشكّل بشكله حتى يكون في كل عضو من أعضائه شيء مما قد جعله إنسانا . فاذا قطع عضو من أعضائه تقلّص عنه ما فيه فاذا امتنع التقلُّص مات . وهذه طريقة سلكها ابو بكر الإخشيذ ، وقد ذهب غيره قبله اليه .

وهذا في الفساد كالأوّل . وذلك لأنه يقتضي أن تكون هذه الجملة ظرفا لما هو إنسان وأن تكون هذه الجملة بمنزلة جسم قد جاوره او بمنزلة قميص لبسه . وهذا يوجب عليه أن لا يؤثّر بطلانُ هذه الجملة في بطلانه كما لو خلع عنه القميص لم يؤثّر في ذلك ولا أخرجه عن كونه حيا .

١) ي ف : شيئا واحدا .

فإن زعم أن ما هو إنسان محتاج الى هذا الهيكل فبطلانه يؤثّر في ثباته ، قيل له : ما الذي أوجب هذه الحاجة ؟ لأنا اذا جعلنا الإنسان هو هذه الجملة أمكننا أن نُثبت لبعض أجزائه حاجة الى البعض. وأنت فلستَ تذهب هذا المذهب ، فحاجة ما هو إنسان الى هذه الجملة كحاجة هذه الجملة الى ما يجاورها من اللباس وغيره . واذا لم تكن بينهما حاجة فيجب أن يصح وجود ما هو إنسان وإن قُطِعت أعضاء هذه الجملة وأُبينت . ويلزمه أن يقوم غيرُ هذه الجملة مقام هذه الجملة حتى يصح تنقُّل ذلك في الهياكل على ما جوّزه أهل التناسخ ، وأن يزول الفصل بين العقلاء فتبطل علينا الأحكام التي يستحقها كل واحد منهم .

وبعد فاذا كان عنده أن الحي منا حي بحياة وقادر بقدرة وكنّا نعلم أن هذه الجملة مخصوصة بحلول الحياة والقدرة في أبعاضها فكيف ساغ له أن يجعل الحي ما سواها مع أن الذي وجب[1] فيما اعتقده[2] أنه الحي وجب[3] أن يكون الإنسانُ بمثابته ؟

وبعد فعنده أن الأجسام متماثلة . فهلاّ جاز على هذه الجملة ما أجازه على ما أثبته إنسانا ؟ فإن النظّام انما ساغ له ما اعتقده للبناء على القول باختلاف الأجسام ونفي الحياة معنى . فاذا كان هذا القائل لا يذهب الى مذهبه في ذلك ، فما الذي دعاه الى أن عدل في الإنسان عن هذه الجملة الى ما عداها ؟ سيّما وما قاله أمرٌ مشكوك فيه مبني على توهّم ما يبعد ، وما نشير اليه من هذه الجملة معلوم متيقن ، وأحكام الحي ثابتة فيه . فلو جاز والحال هذه أن يقال بما ذهب اليه لجاز كثير من الجهالات .

وبعد فلو كان الإنسان ما قاله هذا المخالف للزم أن يجد أحدنا في إدراك ما يدركه ولا حائل نقصا ، لأنه والحال ما قاله قد صارت هذه الأعضاء الظاهرة ساترة لما هو إنسان في الحقيقة ، فيجري إدراكه لما يدركه من الحرارة وغيرها مجرى ما يلقى من الحرّ والبرد بقميص او بغير ذلك ، لأنه يجد والحال هذه فصلا بين ما يباشره وبين ما يدركه مع ساتر . وقد عرفنا خلاف ذلك ، فبطل ما قالوه .

١) ي : اوجب .   ٢) ي : اعتقدوه .   ٣) ف : يوجب .

ثم حكى قول مَن يقول أن الإنسان هو هذا الجسد الظاهر وما فيه من الروح فجعلوا الإنسان مجموع الأمرين، على ما حُكي عن بشر بن المعتمر. وحُكي عن هشام بن الحكم أنه قال بمثل ذلك، لكنه خالفه من حيث أن بشر بن المعتمر يقول: هما حيّان أعني الجسد الظاهر والروح، وقال هشام إن الجسد موات والروح هو المدرِك الحي. وكأنهم رأوا أنه لا يتم كونه حيا الاّ بالأمرين فجمعوا بينهما.

وليس كل ما لا يتم الحي الاّ به يجب أن يُعَدّ في جملة الحي، على ما تقرّر من الحاجة الى أشياء في كون الحي منا حيا ثم لا يُجعل الحي عائدا اليها. ومتى كان قصدهم بالروح ما نعقله من هذا النَفَس المخصوص فهو ما لا تبقى الحياة دونه كما لا تبقى الحياة مع تفريق البنية، ومن المحال أن يُجعل ما هذا سبيله نَفْس الحي. وإن كان قصدهم بذكر الروح نَفْس الحياة التي بها يصير الحي حيا، فليس يجوز فيما كان علّة الحُكم يثبت في موصوف أن يكون الوصف الجاري على الموصوف يتضمّن العلّة التي لأجلها يستحق تلك الصفة. ألا ترى أن الحركة اذا أوجبت كون المحلّ متحركا فلا يجوز أن يُجعل حدّ المتحرك المحلّ والحركة جميعا؟ ثم الذي يُبطل ما قاله أن الاكتفاء واقع في الأحكام الراجعة الى الحي بهذه الجملة فلا معنى لإثبات ما يزيد على ذلك.

فمن زعم أن هذا الجسد الظاهر موات فقوله أبعد، لأنه كان يجب أن لا يتأتّى إدراك المدركات بهذه الظواهر. واذا قال إن الجسد حي والروح بمثابته ايضا في كونه حيا وسلّم لنا ما نريده في الروح، فمعلوم أنه لا يصح فيما كان بهذه الصفة أن تحلّه الحياة فليس الاّ أنه من تمام ما به يصير الحي حيا. وبعد فلو كان الأمر كما قالوا لتنزّل هذا[1] الجسد الظاهر والروح الذي فيه منزلة حيين متجاورين فكان لا يصح وقوع الفعل منهما بداعٍ واحد وقصد واحد بل كان يجب جواز الاختلاف بينهما، وقد عرفنا خلاف ذلك.
فبطل ما قالوه، وثبت أن الحي ما قلنا لأنه ليس بعد إبطال القول بأن الانسان أمر

١) ف: – هذا.

خارج عن هذا الشخص او أمر في هذا الشخص الاّ ما نقوله من أن الإنسان هو هذه الجملة.

ثم بيّن رحمه الله أنه وإن كان الحي هذه الجملة فليس كل أجزائه معدودة في أنها من جملة الحي، بل تنقسم، فربّما كان في هذه الأجزاء والأبعاض ما لا يُعَدّ من جملة الحي وربّما كان فيها ما يُعَدّ من ذلك. والفاصل بين الأمرين هو أن كل ما يصح الإدراك به، سواء كفى فيه محل الحياة او احتيج الى تركيبه على وجه مخصوص كما نقوله في الحواسّ، فذلك كلّه من جملة الحي. وما ليس كذلك من الشعر والظفر وغيرهما فليس من جملة الحي. وكذلك الحال فيما يحتاج الحي بحياة الى مجاورته لمحل حياته مثل الدم وما يحل محل الحياة من الرطوبة وغيرها، فذلك كلّه ليس من جملة الحي. وإن كان يختلف: ففيه ما يحتاج اليه حتى لا يبقى حيا من دونه، وفيه ما يستغنى عنه كالشعر وما أشبهه. ثم لا يجب أن يُعَدّ كل ما ذكرنا أنه من جملة الحي مما لا بدّ منه في كونه حيا وإن صح الإدراك به، لأن هاهنا زوائد يستغنى عنها في كونه حيا فلهذا يجوز بقاؤه حيا من دونها. فأمّا الأصل الذي لا يتم كونه حيا الاّ به[1] فلا طريق لنا الى معرفة تعيينه وتفصيله.

ثم ذكر شبهة من يقول إن الإنسان لا يصح أن يكون هذه الجملة فقال: كيف يجوز في كل بعض منه أن لا يكون حيا ثم ينضمّ الى ما هو مثله في أنه ليس بحي، ويتكامل عند ذلك كونه حيا؟ ولو جاز ذلك لجاز في الموصوف الذي هو المحلّ مثل هذا حتى ينضمّ الى المتحرك ما ليس بمتحرك فيصيرَان جميعا متحركا. وكذلك في الأسود وغيره. وهذه شبهة تُحكى عن النظّام ها هنا وفيما يذكره في نفي الجزء ايضا.

وليس لهذه الشبهة كثير موقع، لأنه اذا لم يصح في الحي منا أن يكون الاّ أجزاء مخصوصه فغير ممتنع أن لا يكون لكل واحد منها[2] من الحكم عند الانفراد ما يكون لهذا

١) ي ف: بها. ٢) ي: منهما.

عند الاجتماع . فإن هذا سبيل ما يتعلّق بالجُمَل من الأحكام . فعلى هذا نعلم في حروف الأمر والخبر وغيرهما أن كل جزء منها لا يكون خبرا ثم ينضمّ البعض الى البعض فيصير خبرا، ولا يقال عند ذلك : فكيف صار ما ليس بخبر اذا ضممتَه الى ما ليس بخبر خبرا؟ وأمثال ذلك كثيرة. وعلى هذا لو قيل للنظّام: إنك تُثبت من جملة الأعراض الحركة ، فلو قيل لك : اذا كان الجسم ليس بمتحرك على انفراده والحركة لا تكون متحركة ، فكيف ساغ أن يقال فيما ليس بمتحرك اذا ضُمّ الى ما ليس بمتحرك أن يصير متحركا واحدا ؟ لم يجد من الفصل الاّ مثل ما نقوله .

وليس يشبه ذلك ما أورده في الأسود والمتحرك لأن حكم السواد يرجع الى كل جزء من المحالّ وكذلك الحركة . فاذا لم يكن في جملة الأجزاء من الحكم في السواد والحركة الاّ ما للآحاد لم يقف كون المحل أسود ومتحركا على انضمام غيره اليه . ففارق حكمَ الحياة الذي لا يصح رجوعه الاّ الى الجملة دون الأبعاض لأن الجملة هي التي تصح أحكام الحي فيها من التألّم والالتذاذ والإدراك والاختصاص بالدواعي والإرادة دون كل بعض منه[1] . ألا ترى أنه لو لم يكن كذلك لجاز أن يقع الاختلاف والتمانع بين الأبعاض وكان لا يصح أن يزني الفرج فيُجلد الظهر او يقع الكذب باللسان فتكون الجملة مذمومة او محدودة في القذف وغيره . وليس هكذا حكم المحل ، فبطل تشبيه أحدهما بالآخر . وجاز في المحل اذا كان واحدا ووجد فيه سواد أن يوصف بأنه أسود واذا وجد فيه حركة أن يوصف بأنه متحرك .

ثم أورد شبهة أخرى يصلح أن يتعلّق بها النظّام وهي أن يبنى الكلام في ذلك على أن أحدنا لا يصح أن يكون قادرا بقدرة ولا حيا بحياة ، وذلك بأن يقول : لو كان كذلك لصار الشيء مما قد قَوِيَ بما يخالفه ، لأن جنس الجسم مخالف للقدرة . ولو جاز ذلك في القدرة والقادر لجاز في الحر والبرد مثله حتى يقال إن الحر يقوى بالبرد . فاذا لم يجز ذلك لم يجز في القدرة والقادر مثله . وليس وراء ذلك الاّ كونه قادرا لذاته. وما كان راجعا الى

١) ف : — منه .

الذات لم يجز أن تختص به الاّ الأجزاء دون الجملة . ومتى قيل له : فلوكان هذا الجسم قادرا لذاته للزم أن تكون الأجسام كلها قادرة ، فزع عند ذلك الى قوله إن الأجسام مختلفة وانما كان يلزم اذا قيل بتماثلها .

وهذا الذي ذكره في قوة الشيء بما يخالفه لا طائل فيه ، لأنه يوجب عليه نفي الحركة كما نفى القدرة فيقال له : اذا كان المحل مخالفا للحركة لم يجز أن يكون[1] متحركا بما يخالف كما منعتَ من أن[2] تصير الجملة حيّة بما يخالفها او قادرة بما يخالفها . والاّ فإن جاز في الحركة والمتحرك ذلك جاز في القادر والحي[3] ما قلناه . واذا كشفتَ عن اللفظ الذي أورده لم تجد تحته معنى ، لأنه إن أراد أن الموصوف لا يجوز أن يستحق الصفة لمعنى يخالف نفس الموصوف فمعلوم أنه لا يثبت استحقاق الموصوف للصفة الاّ على هذا السبيل ، والاّ فلو كانا مثلين لم يصح أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفا . وعلى هذا أجرى النظّام حال[4] المتحرك والحركة . وكذلك اذا أراد أن[5] صحة الفعل لا يجوز أن تتبع معنى يُوجد في القادر ولا صحة الإدراك تتبع معنى يوجد في الحي فذلك نفس الخلاف ولا دليل له على امتناع ذلك .

وتشبيهه[6] ما أورده بالحر والبرد فبعيد لأن قوة الحر انما يراد به كثرة اجزائه التي تخلص وتستمر ، وهذا لا يكون حاصلا له بالبرد. ولهذا لو كانت الأجزاء مختلطة لكان الإدراك متناقصا. فاذا رجع[7] بقوة الحر والبرد الى ما ذكرناه لم يصح أن يتصوّر مثل هذه الفائدة في كون القادر قادرا بقدرة يصح لأجلها منه الفعل، مع أن القوة المذكورة ها هنا ليس الغرض بها ما يُذكَر في غيره. فبطل ما أورده.

ومن جملة ما يتعلّق به بعض من يخالف في الإنسان هو أن يقول : لو كانت هذه الجملة هي الحيّة القادرة ، ومعلوم جواز الزيادة والنقصان عليها واختلاف حالها في السمن والهزال ، لكان يبطل علينا ما تقرّر من الأحكام التي تثبت في الفاعلين نحو الذمّ

١) ف : يصير. ٢) ف : — ان. ٣) ف : الحي والقادر. ٤) ف : — حال.
٥) ف : — ان. ٦) ف : تشبيه. ٧) ف : فلو رجعنا.

والمدح وغيرهما ، فكان لا يجوز أن يُذَمّ مَن كان مهزولا ثم سمن أوكان سمينا ثم هزل ، لأنه قد صار الحي على هذا الموضوع في حكم المتغاير. ولا مخلص من ذلك الاّ أن تحكم بأن الحي هو شيء واحد غير هذه الجملة والزيادة والنقصان لا يعْتَوِرانِه .

والجواب عن ذلك أن المعتبر في ثبات هذه الأحكام ليس الاّ ما هو بصفة الحي القادر من هذه الجملة المخصوصة دون ما يتعلّق بها من زيادة او نقصان لا يُخرِجانِه عن أن يكون الحي هو الأول . وهذا معلوم في الأصل ضرورة . وهو أحد أدلّتنا على أصل المسئلة لأن الذمّ والمدح انما يحسن توجّهها الى هذه الجملة ، فلوكان الحي غيرها[1] لما حسن من أحدنا اذا لم يعرف المُسيء أن يذمّ هذا الشخص . فاذا كان كذلك لم يكن بأجزائه اعتبار ولا سبيل الى تعيين ما هو الحي بالإشارة الى الأجزاء التي لولاها لما ثبت حيا ، حتى يصح أن يقصد تلك الأجزاء بالمدح والذم وغيرهما . ويفارق من هذا الوجه الأوصاف الراجعة الى المحلّ نحو السواد والحركة لأن اجتماعها[2] وانفرادها سواء . والحكم هاهنا قد تعلّق بهذه الجملة الحيّة دون كل بعض منها و[3]دون ما يتجدّد من نقصان وزيادة حتى تصير هذه الزيادة وهذا النقصان في أنه لا تأثير لهما . فما ذكرناه[4] بمنزلة اللباس الذي قد يفارقه في حال وقد يتّصل به في أخرى . فتبيّن لك أن ما أورده في حكم القياس المستنبط القادح في الأصول الضرورية . وانما يصح القياس اذا لم يعُد بإبطال الضروريات . فأمّا اذا قدح فيها ظهر بطلانه .

ومن شُبَهِهم أن الحي لو كان هذه الجملة وانما يكون حيا بحياة لم يصح في تلك الحياة أن توجب الحكم لغير محلها ، فكان يجب أن يكون كل جزء منه حيا لأن حكم المعاني هو ما ذكرناه من إيجابها الصفة لمحلها دون غيره اعتبارا بالحركة وما أشبهها . ولو جاز في الحياة الموجودة في البعض أن توجب الصفة للجملة مع أن الجملة في حكم الغير للبعض لجاز في حياة زيد أن توجب الحكم لعمرو . فاذا بطل ذلك لم يصح أن يكون الإنسان هو جملة هذه الأجزاء ويجب أن يكون شيئا واحدا وأن يكون حيا لا بحياة .

١) ف : غيرهما. ٢) ف : اجتماعهما. ٣) ف : — و. ٤) ف : ذكرنا.

والأصل في الجواب عن ذلك أن حكم المعاني فيما توجب يختلف . فربّما رجع حكم بعضها الى المحل وربّما رجع الى ما المحل بعضه ، وقياس الشيء منه على غيره لا يصح . فاذا كنّا نعلم أن الحياة لا يصح رجوع حكمها الى المحل وكذلك القدرة والعلم فيجب أن نجعل حكم هذه المعاني راجعا الى الجملة وإن تخالف في ذلك الحركة التي يصح رجوع حكمها الى المحل حتى تجري الجملة مع هذه المعاني مجرى ما يكون حكمه راجعا الى المحل مع المحل . ويفارق ذلك الحياة الموجودة في زيد اذا لم يصح أن توجب الصفة لعمرو لأن الاختصاص هناك مفقود وهاهنا قد حل وجود الحياة في البعض محل وجودها في الكل . ثم الذي به يثبت أن الحي منا انما يكون حيا بحياة هو حصول هذه الصفة له مع جواز أن لا تحصل ، فتثبت الحياة بمثل ما تثبت به سائر المعاني . واذا لم يصح فيها وهو معنى واحد أن يوجد في الجميع فوجوده في البعض يقوم مقام وجوده في الكل لما كان الحكم الصادر عنه لا يرجع الى المحل . فبطل ما قاله .

وربّما قيل : اذا كانت الحياة توجب كون هذه الجملة حيّة لم يصح أن تقع في هذه الجملة زيادة وتكون الحياة موجبة في هذه الزيادة كونَها من جملة الحي ، لأن هذا يوجب أن إيجاب المعنى لِما يوجبه يتغيّر .

والجواب عن ذلك أن الحياة انما توجب أن تصير هذه الأجزاء في حكم الشيء الواحد . فاذا وُجدت زيادة على أجزاء الأصل وحصل لها من الحكم ما ذكرناه من صحة الإدراك وغير ذلك صارت الزيادة في أنها من جملة الحي كالمزيد عليه ، وإن كنا نجوّز زوال هذه الزيادة ويبقى الحي[1] مع ذلك حيا دون ما هو الأصل فلا يتغيّر إيجاب المعنى لِما يوجبه .

ثمّ ذكر رحمه الله أن أقلّ ما يكون الحي حيا معه مما لا يمكن الإشارة الى تعيينه ، وانما يُعلَم على الجملة أن كل هذه الأجزاء ليس يحتاج اليها لصحة بقائه حيا مع عدم كثير منها . ثم اذا وجدت هذه الأجزاء بكمالها مع ما ينضمّ اليها من الزوائد فاسم الحي

١) ف : الجميع .

ينطلق على الكل دون البعض لمّاكانت أحكام الحي ثابتة في الجميع . ويُعَدّ الكل فاعلا واحدا وقادرا واحدا . وقد بيّنّا الفرق بين ما يعدّ من جملة الحي وبين ما لا يعدّ من ذلك . فلا وجه لإعادته .

ثم بيّن الكلام فيما يتّصل بالأسماء والألفاظ في ذلك . وجملة القول فيه أن الذي يتّصل بالمعاني في الحي والإنسان هو ما تقدّم من اختصاصه بالأحكام التي تقدّم ذكرها ، فمَن[1] ثبتت فيه فهو الحي الإنسان.

ثم الكلام من بعد يقع في العبارة والاسم. والذي عندنا في حدّ الإنسان أنه لا لفظ يكون أوضح من هذه اللفظة. فاذا أردنا إيضاح ذلك فبطريق الإشارة الى هذه الجملة لأنه اذا لم يكن هاهنا لفظ أوضح من المحدود لم يصح تحديده بما تزيد حالُه في الإيضاح على ما نذكره من الإشارة الى ما هو مبني هذه البنية المخصوصة ، فنجعل الإشارة أوضح من لفظ الإنسان . وهذه التفرقة التي تكون بين ما يُبنَى هذه البنية وبين ما يُبنَى بنية أخرى ، مثل بنية الحمار وغيره ، معقولةٌ يستوي في معرفتها الأخرس والناطق والعارف باللغة والجاهل بها .

وإن كان بين مشايخنا اختلاف في أنه هل يكفي في هذه التسمية مجرّد البنية او لا بدّ مع ذلك من اختصاصها بضرب من اللحمية والرطوبة وغير ذلك . ففي كلام أبي علي أنه ليس المعتبر في هذه التسمية الاّ ما يرجع الى البنية فقط . والذي يختاره أبو هاشم أنه اذا تشكّل بهذا الشكل وهو من الجماد فانما يقال : هو بهيئة الإنسان وبصورته ، لا أن يقال : هو إنسان في الحقيقة . وعلى هذا قال تعالى «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي»[2] ففصل بين الحالين . فينبغي أن يجري القول في الإنسان فيما يتّصل بالاسم على هذا .

ولا فرق بين أن يكون عاقلا او غير عاقل . ولهذا قد يصح أن يُبنَى الحي بنية الحمار

١) ي : فمتى. ٢) المائدة ١١٠ .

ومع ذلك يكمل عقله ، فلا يُسمّى إنسانا . وعلى ذلك يقال فيمن مُسِخَ خنزيرا او قردا أنه كان ذلك عقوبة لهم وكان الحي هو الحي الأول ولم تزل عقولهم ليصح أن يكون ما نزل بهم عقابا ، ومع ذلك فإن التسمية بالإنسان زائلة عنهم . وعلى ذلك نحمل أمر الهُدهُد اذا جُعل عاقلا او في حكم المراهق لأنه لا يسمى إنسانا وإن حصلت فيه هذه الصفة .

فاذا ثبتت هذه الجملة صح أن يكون[1] أهل اللغة انما أجروا قولهم « إنسان » على مَن كان مبنيا هذه البنية مع اختصاصه بضرب من اللحمية وغير ذلك وأن ما ليس هذا حاله مما يُبنَى من حجارة وما أشبهها فتسميته بذلك مجاز .

وعند هذا الكلام يُعرَف بطلان قول من يحدّ الإنسان بأنه الحي الناطق المائت لمّا بيّنّا أنه لو بُنِيَ الحيوان بنية الحمار وأكمل الله عقله مع ذلك لم يُسمَّ إنسانا وإن وُجدت هذه الصفات فيه . فاذا كانت هذه الأوصاف موجودة في غير مَن يسمى إنسانا بطل أن يكون ذلك حدّا . وعلى هذا يصح أن تعتقد العرب الملائكة والجنّ وهذه الأوصاف ثابتة فيهم ولا يسمّون ناسا لمّا لم تعرف فيهم هذه البنية المخصوصة . وعلى أن هذا الحدّ فيه تفسير الواضح بالمشكل ولغير ذلك يُراد الحدّ . وفيه ضرب من التكرار فإن الناطق قد أنبأ عن الحي اذ لا يكون ناطقا الاّ وهو حي . ومتى أرادوا بالناطق العالم خرج الجاهل من هذه الجملة . واذا أرادوا به ما هو كلام في الحقيقة خرج من هذه الجملة الأخرس. فقد عرفتَ تهافُت هذا الحدّ ، وصح أنه الإشارة الى هذا المبنى فقط .

ثم بيّن أن الذي أدّى قوما الى التناسُخ وآخرين الى مذهب الغُلاة والمفوّضة اعتقادهم في الحي أنه ليس هو الذي نعقله فجوّزوا تنقّله في الهياكل وأبطلوا بذلك الأحكام المقرّرة في العقول من الفصل بين المحسن والمسيء لتجويز أن يكون هذا الذي نشاهده ليس هو الذي ظلم بالأمس او عدل . ويقتضي ذلك أن لا نثق بحال القادرين فيما يقدرون عليه

١) ي : – يكون .

لتجويزنا[١] أن يقدر على غير هذه الأجناس بتبدّل ما هو إنسان فيه حتى يصح منه في الثاني ما لم يصح من قبل . ويلزم عليه ايضا أن لا يصح الموت على ما هو الحي الإنسان لأن الذي نتصوّر فيه هذا المعنى هو هذه الجملة ، فإن كان الحي سواها بطل هذا المعنى ، لا سيّما اذا كان اعتقاد مَن خالف في ذلك هو أنه حي لذاته . فعرفتَ كيف طرّق وجوه الخطأ عليهم وأن الكلام في ذلك ليس بلَغْوٍ بل تتعلّق به فوائد كثيرة.

١) ف : لتجويز.

باب في ذكر الشروط التي يختصّ بها المكلَّف

اعلم أن المكلَّف لا بدّ من أن يختصّ بشرائط وأوصاف لو لم يكن عليها لم يحسن تكليفه .

فأول ذلك أن يكون قادرا على ما كُلف فعله أو تركه . وليس يخلو التكليف من أحد هذين الوجهين[١] إمّا أن يكلف الفعل او يكلف أن لا يفعل . وعلى كِلَي الوجهين فلا بدّ من كونه قادرا لأنه مع القدرة يصح أن يوصف بأنه[٢] فعل او لا يفعل . وإن كنّا لا نقول إن عدم الفعل يتعلّق بالقادر ، ولكنه‌ما لم يكن قادرا على أن يوجد الفعل لم يصح أن ينهى عنه فيقال : لا يفعله . وقد لا يتكامل كونه قادرا على ما كلف فعله الاّ بأمور زائدة على القدرة نحو الآلات والجوارح وغيرهما ، على ما سيجيء تفصيله. ولكن الحاجة الى الآلات تختلف . فربّما لم يُحتج اليها في كثير من الأفعال وربّما احتيج اليها في بعض الأفعال . والذي تَشيعُ الحاجة فيه هو القدرة التي لا يصح الفعل بحال لولاها . فلا بدّ لهذا الشرط من حصوله للمكلف حتى يتوجّه التكليف عليه ، وعند زواله يزول التكليف عنه ، على ما مضى في باب الاستطاعة . والمجبرة تذهب الى العكس من ذلك لأن عندهم أن شرط كونه مكلفا بالفعل أن لا يكون قادرا عليه وإن كان قادرا عليه فهو فاعله ومن كان فاعلا للفعل لا يوصف بوجوب[٣] الفعل عليه وتوجُّه التكليف عليه[٤]، وهذا كما ترى مخالف لعقول العقلاء . فهذا هو الشرط الأول .

١) ف : – الوجهين. ٢) ف : بان يوصف انه ؛ وهنا في ي خرم. ٣) ف : بوقوف.
٤) ي ف : اليه.

وقد ثنى رحمه الله ذلك بكونه عالما او متمكّنا من العلم . فيدخل تحت الأوّل ما يحصل علمه به على جهة الضرورة ، ويدخل تحت الثاني ما يعلمه باستدلال . والحاجة الى كونه عالما بما كلف هو[1] لأحد وجهين قد سبق ذكرهما في أول الكتاب ، وإن كان قد أعادهما فقال : يجب أن يعلم عين ما كُلف ليصح له تمييزه من غيره مما لم يكلّف ولكي يصح[2] منه فيما كلّف أن يؤدّيه على الوجه الذي أُمر بإيقاعه عليه ، وهو الوصلة الى استحقاق الثواب عليه اذ ليس المعتبر صورة الفعل فقط . وهذان الوجهان يثبتان في العلم الضروري وفي العلم المكتسب لأنه قد يكلّف ما لا يصح أن يعرف عينه الاّ باكتساب ، وكذلك الوجه الذي عليه يجب أن يفعله ، كما يصح أن يحصل له ذلك باضطرار . لكن في جملة ما يعلمه باكتساب ما يخرج عن طريقة الأفعال التي يلزمه إيقاعُها او إيقاعُها على وجوه . وهو ما يُعَدّ من هذه العلوم معدّ الألطاف الداعية له الى الطاعات والانصراف عن المعاصي ، نحو ما نقوله في العلم بالله تعالى والعلم بصفاته واستحقاق الثواب والعقاب عليه . ولا يثبت هذا الحظ للعلوم الضرورية ، وإن كان في العلوم الضرورية مواضع ثبتت الحاجة اليها نحو ما يقال في إيجاد الكتابة وغيرها من الأفعال المحكمة ، لأنه قد يدخل تحت التكليف مثل ذلك ثم لا يتم الاّ بهذا العلم الضروري ، لأن ما طريقه طريق الصنائع فالعلم به ضروري .

وقد بيّن رحمه الله أن الأصل في هذه العلوم سواء كانت ضرورية او مكتسبة انما هو كمال العقل . فإن ما يُعَدّ في الضروريات مما يزيد على كمال العقل فلا بدّ من ترتّبه عليه . وكذلك العلم المكتسب انما يستفاد بعد كمال العقل لأن من دونه لا يصح النظر والاستدلال . فأوجبت هذه الجملة أن يكون المكلّف عاقلا كما أنه يجب أن يكون قادرا . ولهذا ذهب بعضهم الى جواز أن لا يكون قادرا مع بقاء التكليف عليه ولم يجوّز مثله في كونه عاقلا حتى يكلف مَن لا عقل له كما جاز تكليف من لا قدرة له . فاذا كان لكمال العقل هذه الرتبة فلا بدّ من بيانه .

١) ف : – هو . ٢) ف : والثاني ليصح .

وقد ذكر أن كمال العقل ينقسم الى ثلاثة أنواع من العلوم . فأحدها العلم بأصول الأدلّة . والثاني العلم بما يُعرَف معه المطلوب بالأدلّة . والثالث ما لا يتم العلمان المتقدّمان الاّ به . وأنت اذا نظرتَ في العلوم التي تُفصَّل في باب العقل تبيَّنتَ أن جميعها لا يخرج عن هذه الجملة .

فيدخل تحت الأوّل العلم بالمدركات التي يدركها ولا منع ، والعلم بأن ما لا يدركه ولا منع فهو زائل وأنه لو كان لأدركه . وهو الذي أراده بقوله : تحقيقا او تقديرا . فهذا الباب معدود في العلم بأصول الأدلّة لأنا ما لم ندرك الأجسام وغيرها لم يتأتّ لنا الاستدلال على حدثها . ولا يصح أن يكون على كل دليل دليل لأنه يتّصل بما لا نهاية له ، فلا بدّ في كل ما يُستدل عليه من أن ينتهي الى موضع يُعلَم ضرورة فيُعَدّ من كمال العقل . فاذا اعتبرتَ أحوال الأدلّة وجدتَها كذلك . فإنك اذا أردت إثبات الصانع رجعتَ الى أن العبد فاعل لفعله وطريقك الى ذلك هو وجوب وقوع فعله بحسب دواعيه وقصوده ، وهذا معلوم بكمال العقل . وكذلك إن أردت إثبات الأعراض رجعتَ الى جواز كون الجسم مجتمعا بدلا من كونه مفترقا ومفترقا بدلا من كونه مجتمعا ، وذلك ايضا مستدرك بكمال العقل . فقد دخل تحت هذه الجملة العلم بالمدركات والعلم بتعلّق الفعل بالفاعل والعلم بأحوال أنفسنا . فإن ذلك أحد ما يُعَدّ في أصول الأدلّة .

وأمّا الضرب الثاني وهو قوله إنه العلم بما معه يُعرَف المطلوب بالأدلّة . فغرضه ما يرجع الى علوم القسمة ، لأنا اذ تكلّمنا في أحكام الذوات فلا بدّ من أن يكون المطلوب كونه على صفة او أنه ليس عليها اوكون ذاته منتفيا او ثابتا ، ثم كذلك في كل ما يُطلَب بالنظر في الأدلّة ، لأنه لا يخرج عن هذه الجملة . فلهذا يُعَدّ ما يرجع الى النفي والإثبات من كمال العقل ، نحو أن نقول إن المعلوم إمّا أن يكون موجودا او معدوما ، وذلك يعود الى أنه إمّا أن تكون له صفة الوجود او لا تكون كذلك . وان كانت له صفة الوجود فإمّا أن تكون لا عن أوّل او عن أوّل . وكذلك في الجسم : إمّا أن يكون مجتمعا او مفترقا او متحركا او ساكنا . فإن ذلك يصح تحقيقه بالقسمة العائدة الى النفي والإثبات .

والذي لا يتم هذان الوجهان الاّ به فإنه يتضمّن أشياء مما يُعَدّ في علوم[1] الاختبار والعادات ، ومما يعدّ في علوم الصنائع والممارسات وما يجري هذا المجرى من الحفظ والدرس وغير ذلك . وما يعدّ في العلم بقبح أصول المقبّحات وحسن أصول المحسَّنات ووجوب أصول الواجبات فإن لذلك خاصة حظًّا ظاهرا فيما يعدّ من أصول الأدلّة . ويدخل فيه العلم بمخبر الأخبار فإنه ايضا معدود في أصول الأدلّة ، وإن كان ذلك مما له اتّصال بالشرع ، وفيه اختلاف بين الشيوخ في هل يعدّ من كمال العقل او لا . وهذا مراده بقوله : ومعرفة الغائبات .

فمَن حصل له هذه العلوم جاز ورود التكليف عليه عند استكمال الشروط الأخر لأنه عندها[2] يصح أن يعلم وجوب النظر عليه ولزوم التحرّز من الضرر ويتمكّن من اكتساب المعرفة عندما يقع له النظر في الأدلّة ويصح فيه أن يتوجّه اليه الذم والمدح وسائر ما يعدّ في أبواب الاستحقاقات وغيرها . ثم الذي يلزمه تحصيله من المعارف قد يكون موقوفا عليه بأن يكون لطفا له كما نقوله في العلم بالله تعالى وغير ذلك ، او يكون مما لا يتم له أن يأتي بما كلف فعله او تركه الاّ بالعلم الذي يستفيده ، وقد يكون مما يتعدّاه الى غيره نحو ما يحصّله من المعرفة بالفُتْيا والحكم بين الخصوم على ما سيجيء تفصيله .

ثمّ ذكر أن المكلف لا بدّ من كونه ممكّنا بالآلات التي قد يحتاج اليها في بعض الأفعال وهو ما ذكرنا من قبل أن من تمام كونه قادرا أن يتمكّن من الآلة التي يحتاج اليها في الفعل . فيُعدّ ذلك في إزاحة العلّة . وتمكينه منها قد يكون بأن تُخلَق له اذا لم يجد سبيلا إلى تحصيلها[3] أصلا نحو اللسان واليد وما أشبهها . وقد يكون ممكّنا منها بأن يقدر على تحصيلها لنفسه . لكن ذلك انما يجوز أن يدخل تحت تكليفه اذا كان له في تكليف[4] ذلك ضرب من الصلاح . فإن استوى فعل الله تعالى وفعل العبد له فعليه تعالى أن يحصّلها له . وقد يصح أن يجب عليه تعالى أن يحصّل له الآلة اذا لم تكن في الفعل الذي

١) ي : في كمال (؟) علوم. ٢) ف : عندما . ٣) ي ف : تحصيله . ٤) ف : تكلف .

يحتاج معه الى الآلة مُهلةٌ يتمكّن العبد فيها من تحصيلها بنفسه ؛ وإن كان لو ثبتت المهلة وقدر العبد على تحصيلها لثبت له ضرب من اللطف .

ثم يُنظر فيما يقوله من أنه قد يجب على العبد تحصيل الآلة التي معها يتم الفعل . فإن كان الأمر بالفعل مطلقا فقد صار الأمر أمرا بالآلة التي لا بدّ منها . وإن كان مشروطا بوجود الآلة لم يجب عليه تحصيلها ، نحو أن يقال له « ارْمِ إن وجدتَ قوسا » ، لأن ذلك حل محل الأمر بالزكاة حيث عرفنا أنه مشروط بوجود النِصاب فلا يلزم العبد تحصيل المال ليُزكّيه . ويفارق ذلك الأمر بالصلاة لأنه يلزمه تحصيل الماء الذي يتطهّر به ليؤدّي الصلاة .

ثم أحال على ما تقدّم في باب الاستطاعة من كيفية القول في الحاجة الى الآلات وأن فيها ما يجب أن يتقدّم فقط وفيها ما يجب المقارنة فقط وفيها ما يحصل له كلا الحظّين ، ولا وجه لإعادته .

ثمّ ذكر أنه اذا كان في جملة تكليفه إيقاع الكلام أمرا وخبرا وإيقاع الفعل مقصودا به طاعة الله تعالى دون غيره ، وكان هذا الباب وما أشبهه مما لا يتم الاّ بالإرادات والكراهات ، فلا بدّ من قدرته عليها . لأنها والحال هذه قد حلّت محل الآلة التي يتصرّف فيها في الأفعال فيقع الفعل بالآلة على وجه دون وجه ، وهكذا حكم الإرادة والكراهة . ثم لا بدّ من أن تكون قدرته على هذا النوع تثبت على هذا الحدّ الذي يصح أن يثبت تأثيره . فإنها اذا تقدّمت لم يكن لها حظّ التأثير وانما يجب أن تكون مقارنة او جارية هذا المجرى ، على ما مضى في باب الإرادة .

ومن جملة شروط المكلف أن تكون له شهوةٌ في القبيح الذي مُنع من ارتكابه ونِفار عمّا كُلف الإقدام عليه من الواجب وما أشبهه . لأن متى لم يكن بهذه الصفة لم تثبت عليه مشقّة . ولو لم يشقّ عليه الفعل او الكفّ عن الفعل لما صح أن يكون معرّضا للثواب ، لأنه انما يستحق الثواب في مقابلة ما يلحقه من المشقّة . فلا بدّ من ذلك ، والاّ فلو كانت الأفعال التي قد كُلفها مما يلتذّ به لم يستحق عليها ثوابا . وقد يتوجّه التكليف على

المكلف بالكفّ عن الفعل الذي لا شهوة له في فعله لكن تكون عليه شُبهة ، مثل الهندي اذا كُلف أن لا يطرح نفسه في النار ومثل النصراني اذا مُنع من عبادة الصليب ، لأن ذلك مما لا يُشتهى على الحقيقة ولكن فيه شبهة . وحكم الشبهة ايضا أن تترتّب على الشهوة ، حتى لو لم يتصوّر في العاقبة وصولَه الى ما يشتهيه لما صح أن تدعوه الشبهة الى فعل ذلك . فحصل من هذه الجملة أن الأصل هو الشهوة والنفار ، وما زاد عليها فهو مُرتَّب عليها او راجع عند التحقيق اليها . كما يقال إنه لا بدّ من أن يكون المكلف بحيث يتردّد بين علوم واعتقادات تتعلّق بالمضارّ والمنافع ويتردّد بين غم وسرور وما أشبه ذلك ، لأن كل هذا اذا حقّقتَه يرجع الى الشهوة والنفار. وكذلك ما شرطه في الكتاب من أنه يكون ذا أبعاض وجوارح يلحقها اختلال ووَهْي بالأفعال التي قد كلف .

وليس لأحد أن يقول : فما لا بدّ من كون الحي منا عليه لا يصح أن يُجعل شرطا في حسن تكليفه ، وما ذكرتموه من الحاجة الى الآلات والجوارح و[1] وقوع الاختلال والنقص فيها مما لا بدّ منه في القادر منا ، فكيف يصلح أن يُجعَل شرطا ؟ وذلك لأنه وإن كان الأمر كما قاله السائل فقد كان تعالى قادرا على أن يصلّب هذه الأبعاض على وجه لا يتسارع اليها الخلل وأن يعطيه من القدرة ما لا يثبت معه كثير مشقّة في فعل ما كلف . فانما أردنا أن يجعله تعالى بحيث تلحقه ضروب الاختلال والنقص بما قد كلف فعله ، فجاز أن يُجعل شرطا .

ثمّ بيّن أنه لا بدّ في المكلف مع ما ذكرناه من الأوصاف أن تزول عنه الموانع عن الفعل او ما يجري مجرى الموانع حتى يكون مخلّى بينه وبين الفعل ، لأنه لو كان قادرا فقط وهناك مانع له عن الفعل لم يحسن تكليفه . والمنع يكون على أنحاء . منها وجود ما يضادّ الفعل الذي كلف على وجه لا يصح منه رفعه ، وهو الذي يُعَدّ منعا في الحقيقة . وقد يصح فيما يعدّ منعا أن يرجع فيه الى عدم ما يحتاج اليه في إيجاد ما كلف ، نحو عدم الآلة او عدم المحل الذي لا بدّ منه في وجود الفعل المخصوص . وقد يكون عدم

١) ف : — و.

الشيء الواحد موجبا كِلَي الأمرين ، كما نقوله في اللسان اذا عدمه الأخرس لأنه آلة في الكلام ومحلّ له ايضا . وقد يعدّ في المنع عدم العلم الذي لا بدّ منه في إيقاع الفعل على وجه دون وجه . وكذلك فقد يطرأ العجز عليه اذا حصل[1] معنى او رجع به الى تغيير حال المحل . وقد يقوم السهو العارض عما كلف مقام المنع .

فلا بدّ من زوال هذه الوجوه ليحسن تكليفه ، الاّ أن هذه الجملة تنقسم . فربّما قدر المكلف على إزالته فيجوز أن يبقى التكليف عليه أن يُزيل ذلك ويأتي بالفعل الذي كلف . وقد يكون هذا الباب مما لا يقدر على إزالته فيجب على القديم تعالى اذا كلفه أن يُزيل عنه هذا المانع ليصح توجيه التكليف عليه[2] .

وكما يجب أن ترتفع عن المكلف هذه الوجوه ليحسن تكليفه فيجب أن يرتفع عنه الإلجاء وما يقوم مقام الإلجاء ليثبت متردّد الدواعي حتى اذا اختار الفعل الذي كلف مع أن بإزائه صارفا له عنه يستحق[3] الثواب عليه . فأمّا أن يفعله ولا داعي له الاّ[4] ذلك الوجه الواحد[5] فهو في حكم ما لا يشقّ عليه فلا يستحق به ثوابا .

وجملة ما يعدّ في الإلجاء لا تخرج عن طريقين . أحدهما بما يرجع الى إعلام المكلف أنه لو حاول أمرا من الأمور مُنع منه سواء كان في الفعل او الترك . والثاني ما يكون بطريقة المنافع الخالصة ودفع المضارّ الخالصة .

فالأول هو كما يعلم الواحد منا او يغلب في ظنّه أنه إن حاول البطش بهذا السلطان الظَلوم حال دونه مَن حوله من أصحابه الظَلَمة فيصير ملجأ الى أن لا يحدّث نفسه بذلك . فهكذا لو أعلم الله المكلف أنه إن حاول القبيح منعه منه او رام ترك الواجب منعه منه ، لأنه والحال هذه لا يحسن تكليفه لفقد الدواعي له الى ذلك . وعلى هذا نجعل أحد وجهي الإلجاء في أهل الجنّة هذا المعنى ، على ما سيجيء من بعد .

١) ف : جعل. ٢) ي ف : اليه. ٣) ي : ليستحق ٤) ف : الى.
٥) ف : — الواحد .

وكذلك الحال في الوجه الثاني من وجهي الإلجاء مما يرجع الى المنافع ودفع المضارّ ، لأنه قد عُلِم أن الواحد منا ، اذا قُدِّم اليه طعام لذيذ وهو يشتهيه ولا منع عليه ولا شبهة ولا اعتقاد مضرّة في الحال ولا في المستقبل بوجه من الوجوه ، فإنه لا محالة يختار تناوله على حدّ لا يبقى بإزائه ما يصرفه[1] عنه . وكذا الحال في دفع الضرر . بل هو في دفع الضرر أبين ، على ما يقال في الهرب من السَّبُع الذي يعلم او يغلب في الظن افتراسه . وليس المعتبر في باب الإلجاء اذا كان مبنيا على الظن أن يكون المظنون على ما ظنّه . فقد يصح ثبوت الإلجاء في السوداوي اذا ظن من دون أمارة صحيحة أن هذا الحيوان الذي يشاهده يفترسه او ظن أن السقف الذي قعد تحته يسقط عليه ، لأن في كل ذلك يثبت الإلجاء لمّا كان تابعا للظن . ثم الحال في الإلجاء اذا كان بطريقة المنافع والمضارّ هو أن يُنظَر فيه . فإن تعيّن بشيء واحد فهو ملجأ اليه بعينه . وإن قام غيره مقامه[2] حصل الإلجاء على تخيير ، نحو أن يشاهد السبع وله طريقان يمكنه الفرار منه بكل واحد منهما . وكذلك الحال فيما يُقدَّم اليه من طعامين سبيلها ما وصفناه . فثبت أن من شرط التكليف زوال هذا الوجه عنه ليثبت له تردُّد الدواعي الذي لولاه لكان لا يختار هذا الفعل للوجه الذي عليه يحسن ولا يثبت فيه من المشقّة ما يعتدّ به. وكِلا الأمرين لا بدّ منهما في استحقاق الثواب.

ومن جملة ما يجب أن يزول عنه هو الغنى بالحسن عن القبيح . فإن ذلك ممّا يشبه الإلجاء ، وإن لم يكن إلجاء في الحقيقة على اختلاف بين الشيوخ فيه ، وعلى اختلاف بينهم في أن المستغني بالحسن عنه هل يجوز أن يُكلَّف او لا يكلَّف ؟ وعلى كل حال فعندنا أن الصحيح فيمن هذا حاله أن لا يكلّف وإن لم يكن إلجاء ، لأنه والحال هذه لا تدعوه الدواعي الى القبيح ، ومَن هذا حاله لا تلحقه مشقّة في الانصراف عنه فلا يثبت فيه من تردّد الدواعي ما يصير سببا لاستحقاق الثواب . وهذا شرط لا بدّ منه حتى اذا قهر نفسه على فعل هذا الحسن وتحمّل المشقّة استحقّ الثواب . فأمّا اذا كانت دواعيه متوفّرة على الانصراف عن القبيح فليس يجوز أن يكلف تركه . وهذه حال مَن يستغنى

١) ي : يصرف . ٢) ف : – مقامه .

بالحسن عن القبيح . فينبغي أن يزول هذا الوجه ايضا . وهذا أحد وجهَي الإلجاء في أهل الجنّة او ما يجري مجراه لأنه يُزيل عنهم التكليف فلا يقع منهم القبيح .

فهذه الجملة هي التي يجب اشتراطها في صفات المكلَّف .

ولمّا بيّن الشروط التي يجب أن يكون المكلف عليها لا محالة ليحسن تكليفه ، بيّن ما لا يجب اشتراطه في كونه مكلفا . فبدأ بأن قال : ليس يصح أن يكون من شرط حسن تكليفه أن يقبل المكلف ما يكلف ، لأنا قد بيّنّا أن التكليف يحسن وإن ردّ المكلف وأساء الاختيار لنفسه . ونحو هذا هو أن يُجعل من شرطه أن يعلم المكلِّف قبول المكلَّف له و إن كان هذا الشرط انما يُذكر فيما يرجع الى المكلِّف الحكيم ، ولكنهما[1] سواء فيما أردناه من نفي اشتراطه .

وكذلك فلا يجوز أن يُجعل من شرط كونه مكلفا أن يقطع على أنه يكلف . وانما يراد بذلك ما ليس يرجع الى الحال ، فإنه لا بدّ من أن يعلم وجوب ما يجب عليه او يتمكّن من ذلك ، ولكنّ الغرض أنه لا يجب أن يعلم استمرار التكليف عليه فيما بعد . حتى اذا صار مؤاخَذا بأن يتأهّب للحجّ لا يجب أن يقطع على أنه قد كلف الوقوف بعَرَفة ، لأن ذلك لا يتم الاّ مع القطع على أنه يبقى الى ذلك الوقت بل يجوز أن يُخترَم دون بلوغ مكّة فيكون القَدْر الذي أتى به هو الذي كلفه . ولكن الذي يقطع به هو أن يعلم أنه إن استمرّ على هذه الصفة فالتكليف متوجّه عليه لا محالة . فاذا غلب في ظنّه أنه يُستبقى يلزمه أن يأخذ في مقدّمات الفعل الذي لو لم يكن قد أتى بها لفاتته تلك العبادة .

ومن جملة ما لا يجب اشتراطه في التكليف لا محالة هو اللطف لأنه قد يجوز أن يعلم من حاله أنه لا لطف له . فلا يجب أن يُجرَى ذلك مجرى القدرة ومجرى ضروب التمكين لأن ذلك مما لا تختلف فيه الأحوال ، وليس هكذا حال اللطف . فإن كان في المعلوم أن له لطفا فلا بدّ من أن يُفعَل به لتتكامل إزاحة علّته . وانما يتحقّق وجوب اللطف عند تقدّم التكليف وحصول الوقت الذي قد كلف إيقاع الفعل في ثانيه ليثبت له حظّ

١) ف : لكنها .

الدعاء الى ما كلف. فأمّا ما قد قارن التكليف فليس يجب كما لم يجب نفس التكليف. وكذلك فقد يجوز أن لا يوجد المكلّف في الحالة التي قد صار الخطاب خطابا له وداخلا تحته، فلهذا يجوز أن يكون قوله تعالى «أَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ» خطابا لكل من يوجد الى آخر التكليف وإن لم يكونوا موجودين في الوقت لمّا لم يكن حال الفعل. فاذا كنا نجوّز هذا المعنى في نفس التكليف ما لم تكن هناك حاجة ففي اللطف الذي هو من شروط تكليفه أولى. فيجب أن تُراعَى في وجوب ذلك حال الفعل او الترك. فأمّا مَن عُلِم من حاله أن له في المقدور لطفا وتقدّم التكليف فحكمنا بوجوبه.

ثم قدّرنا أنه تعالى لم يفعل هذا اللطف، فقد اختلفوا في حُسن التكليف. فجعل أبو علي ذلك التكليف قبيحا. والصحيح ما قاله أبو هاشم وهو أنه، اذا وقع هذا التكليف وقد علم الله أنه سيفعل به ما هو لطفه وصار ملتزما لفعله ثم قدّرناه غير فاعل، أنه لا يؤثّر في حُسن ما قد وقع لأن ما وقع لا تتغير حاله وانما فيه أنه قد أخلّ بما وجب عليه تعالى عن ذلك. والكلام في هذا الباب هو على ضرب من التقدير. وتجري الحال عندنا في فقد اللطف مجرى الحال في عدم الثواب. فكما أنه اذا انتهى الى الآخرة فلم يوفّر عليه ما يستحقه من الثواب لم يعُدْ ذلك على التكليف بإبطال الحُسن، فكذلك الحال في فقد اللطف. وكان الأصل في كل ذلك أن الذي يقتضي حسن الفعل يجب أن يكون مقرونا به دون أن يتأخّر عنه.

والكلام في أحكام اللطف وما نقضي فيه بالوجوب وما لا نقضي فيه بذلك، وما يتقدّم على التكليف وإن لم يجب او يقارنه وليس واجب او يتأخّر عنه فيجب، هو مما سنفصّل في باب اللطف إن شاء الله.

وجملة شروط التكليف لا تخرج عن وجوه. أحدها أن يتقدّم لا محالة، نحو التمكين وما يتّصل به. والثاني ما يجب اقترانه بالتكليف ولا يتقدّم حتى لو تقدّم لم يكن له حظّ، وهو ما ذكرناه من الشهوة والنفار اللذين لأجلها تثبت المشقّة فيما كلف فعلا او تركا. والثالث ما يجب فيه كِلا الأمرين، نحو العقل وما يتفرّع منه من العلوم التي تتعلّق

بأحكام الأفعال والتي تدعو الى فعلها او تصرف. وأنت اذا تدبّرتَ جمل تلك الشروط التي فصّلناها في باب التكليف، عرفتَ أنه لا تخرج عن هذه الوجوه.

فأمّا قول القائل: ففي هذه الشروط ما يتأخّر عن التكليف فكيف أخللتم في القسمة به؟ فغلط لأن ما يتراخى[1] عن التكليف لا يكون شرطا في تكليف حاصل او سابق وانما يكون شرطا فيما يتجدّد عليه من التكليف حالا بعد حال.

وليس يجب، اذا قلنا في الشهوة وضدّها أنه انما يلزم مقارنتها[2] فقط، أن يقال: هلاّ أوجبتم تقدّمها ليتصوّر المكلف ما يلحقه في الثاني؟ وذلك لأن ما يتصوّره عند المقارنة كافٍ فلا يجب تقدّمه. بل لو تقدّم ذلك ثم زال في حال الفعل لم يكن لتثبت المشقّة التي وصفنا حالها.

ثمّ بيّن أن الذي يجري في الكتب من أن اللطف ليس بشرط في التكليف ولا جهة[3] له لا يمنع مما ذكرناه الآن من كونه شرطا في بعض الحالات اذا كان المعلوم ثبوته. وذلك لأن الذي نمنع من كونه شرطا هو وجوب اللطف والذي نجعله شرطا هو وجوده حيث يوجد. وقد حكينا الخلاف بين الشيوخ في تقدّم اللطف بأزيد من وقت واحد. فأمّا القول بأن اللطف يصير جهة للفعل فبعيد لأن الذي يُراد بجهات الفعل ما يقع عليه من الأحكام التي انما تكون كذلك بالإرادة وغيرها، وذلك راجع الى الفاعل دون أن يكون للطف هذا الحظّ.

فأمّا قول من يقول: كيف تقولون إن التكليف يقتضي هذه الشروط ويوجبها؟ وهلاّ جعلتم هذه الشروط شروطا في حُسن التكليف؟ ومتي جعلتم ذلك شروط حُسنه مع أن حسنه يقتضيها تعلّق كل واحد من الأمرين بصاحبه.

فجوابنا أنّا انما نجعل هذه الشروط مما يقتضيها التكليف لأن الذي لأجله يجب عليه تعالى أن يفعلها هو ما يتّصل بالتكليف، حتى لو لم يكن تكليف لما وجب. فصح لأجل

١) ف: تراخى. ٢) ف: مقارنتها. ٣) ف: وجه.

ذلك أن نجعلها مما يقتضيها التكليف ويوجبها ، وإن كنّا نعلم أن التكليف لا ينفصل من هذه الشروط ووجود بعضها[1] لا ينفصل من بعض . ولكن الاعتبار هو بما[2] يجب دون ما يوجد .

ثم أعاد الكلام في أنه ليس من شرط المكلَّف أن يعلم أنه مكلف بعد أن يكون عالما بوجوب ما يجب عليه وقُبح ما يقبح منه او متمكّنا من ذلك ومن قيامه بما كُلف . وهذا بيّن اذا أُريد بكونه مكلَّفا أن له مكلِّفا حكيما قد أراد منه فعلا من الأفعال ، لأنه لا حاجة الى معرفة ذلك كما لا حاجة به الى أن يعرف أنه مطيع لله بالنظر او عابد ، لأنه قد يعرف وجوب النظر عليه عند الخوف من تركه وإن كان قد جهل الصانع وجهل حكمته . وانما يصلح أن يسأل عن هذا السؤال مَن يرى أن المعارف ضرورية فيقول : انما يتوجّه التكليف على المكلف بعد معرفة الله تعالى فيكلف باقي الأعمال . فاذا بطل هذا الأصل فسد سؤاله .

وليس لأحد أن يقول : فإن جاز أن لا يعلم ذلك مع توجّه التكليف عليه فهلاّ جاز أن لا يعلم الفعل الذي كلف ولا يتمكّن منه ، بل قد قلتم إنه يُكلَّف المعرفة وهو لا يتمكّن من معرفة صفتها فضلا عن أن يعلمها لأنه لو عرفها لعلم المعلوم فيستغني عن النظر والاستدلال ؟ وذلك لأنه اذا أمكنه أن يعرف صفة النظر ووجوبه وعلم أنه لا يراد لنفسه بل يراد لغيره فقد صار في حكم العالم لنفس المعرفة فبطل تشبيه ما شبّهوا به .

فأمّا قول القائل : هلاّ زدتم في هذه الشروط فجعلتم من شرط تكليفه أن يتمكّن من تلافي ما يواقعه من المعصية بالتوبة ؟ فأجاب عنه بأنه انما يتأتّى فيمن يقصر[3] ومَن يقصر[3] فلا بدّ من أن يمكّن من ذلك . وقال ايضا إن التوبة يُرجع بها الى الندم والعزم وكلاهما من أفعال القلوب ، والتمكين من سائر أفعال القلوب تمكين منها فلا وجه لإفراد ذلك بالتمكين .

١) لعله : بعضها. ٢) ف : ما. ٣) كذا في الاصلين ؛ ولعل الصواب : يغصب.

وهذه الجملة بيّنة الاّ أن يريد السائل تبقية التكليف عليه حتى يتمكّن في الثاني من إزالة ما استحقه من العقاب . وذلك عندنا مما لا يجب لأنه يصير تكليفا مبتدأ وليس يجب عليه تعالى التكليف . ولو وجبت تبقيته ليُزيل العقاب عن نفسه للزم القديم تعالى أن يُسقطه عنه لأنه مُمْكِن من دون التوبة .

ثمّ بيّن أن الشروط التي لا بدّ منها في التكليف تختلف . فربّما شاعت في جميع الأفعال وربّما ثبتت في بعضها دون بعض . فعلى الوجه الذي تُزاح به علّة المكلف لا بدّ من أن يُجري الله تعالى حاله عليه . وكل ما فقد شرطه زال التكليف به مع صحة بقاء التكليف عليه بغيره اذا ثبت شرطه . وانما يزول عنه التكليف رأسا بجميع الأفعال بأمور مخصوصة نحو زوال العقل وما أشبه ذلك . فأمّا على غير هذا الطريق فقد يجوز أن يُلجأ الى شيء فيزول عنه التكليف به ولا تثبت هذه القضية في فعل آخر فلا يسقط عنه التكليف به. فاعتبر الشرائط هذا الاعتبار. ثم الشروط التي يقف التكليف عليه[1] قد يتعلّق بفعل العبد وقد يتعلّق بفعله تعالى. واذا تعلّق بفعل العبد فانما يلزمه تحصيله ليتوجّه عليه التكليف بالمشروط عند ضرب من الصلاح يتعلّق بتحصيله للشرط. والاّ تعلّق[2] التكليف عليه عند حصول شرطه من جهته تعالى. وهذا بيّن.

١) كذا في الاصلين. ٢) كذا في الاصلين، ولعل الصواب: توجّه.

الكلام في شروط ما كُلّف من الأفعال وصفاتها

اعلم أنه اذا حصل الواحد منا بالصفات التي قدّمناها فللأفعال التي يتوجّه عليه التكليف بها مَراتب يصح في بعضها أن يكلف وفي بعضها أن لا يكلف . ولا يجري جميع الأفعال معه مجرى واحداً . فلا بدّ من اختصاص ما كلف بصفة ليصح دخوله تحت التكليف .

وجملة ذلك على ما ذكره هو أن يكون للفعل مدخل في الثواب والمدح او في العقاب والذم . ثم يختلف في باب الاستحقاق بالفعل او الترك . فالواجب يُستحق المدح والثواب بفعله ويستحق الذم والعقاب بتركه . وقد ينفرد باستحقاق الثواب به فقط وهو النفل لأن تركه لا مدخل له في الذم والعقاب . ولكن ذلك لا يكون على وجه الابتداء بل يثبت على طريقة التبع للواجبات . والقبيح هو بالضد من الواجب فيُستحق الذم والعقاب بفعله والمدح والثواب بأن لا يفعله او بتركه على بعض الوجوه . وما خرج عن ذلك من المُباح وما أشبهه فلا مدخل له في التكليف لأنه لا تحصل فيه البغية التي يقف التكليف عليها وهو تعريض المكلف للثواب . وعلى هذه الطريقة يخرج فعل الملجأ او الساهي عن أن يكون له تعلّق بالتكليف لمّا لم يحصل فيه هذا الغرض وهو استحقاق الثواب به . فلأجل ذلك يُعتبر مع كون الفعل حسنا اختصاصه بوجه زائد على الحسن من وجوب او ندب . ولن يقع كذلك الاّ من فعل المكلف فيفارق القبيح والمباح او ما هو في معنى المباح الذين يصح وقوعها من كل فاعل .

ويقف دخول الأفعال تحت التكليف على اقتران شروط التكليف به على ما تقدّم

وصفنا لها . فصار الذي يرجع الى الفعل خاصة دون الفاعل هو ما بيّنّاه في حال الفعل . فأمّا تخوّف المشقّة بفعله او تركه فقد يجوز عدّه من باب ما يرجع الى الفاعل دون الفعل . ولا بدّ فيما هذا حاله من الشروط من المداخلة لتعلّق البعض بالبعض . فأحال في بيان الشروط التي معها يستحق الثواب والعقاب فيما يختص بالأفعال والفاعلين على باب الوعيد .

الكلام في الشروط الراجعة الى المكلّف الحكيم

ذكر أن أوّل ما يتكلّم فيه من هذ الشروط الراجعة الى القديم جل وعز أنه يجب كونه منعما بما معه يستحق العبادة . وجملة ذلك أن يحصل من جهته الإنعام على شروط محصورة بثلاثة أشياء . أحدها أن تكون نعمة تُعَدّ من أصول النِعَم حتى لا تتبع غيرَها وإن تبعها غيرُها وتفرّع عنها . والثاني أن تكون مستقلّة بنفسها . والثالث أن تبلغ في العظم مبلغا لا مزيد عليه فيما تُوجبه الحكمة وإن كان قد يُتصوّر وقوع زيادة فيها من جهة الأجزاء والأعداد . وهذا الذي فصّله ظاهر واضح ، وإن كان قولنا « يجب أن يكون منعما بما يعدّ من أصول النعم » قد تضمّن كونه مستقلا بنفسه ، اذ لا يكون مستقلا بنفسه الاّ وهو بهذه الصفة ، ولا يكون من أصول النعم الاّ وحكمه أن لا يفتقر في كونه إنعاما الى غيره ، وإن كان لا يتم كونه نعمة بانفراده ، ولكن الغرض أن مجموع ما يعدّ في أصول النعم حُكمُه هذا الحكم . فيجب اذا أُفرد بالذكر أن يكون للإيضاح او أن يكون المراد بالأول آحاد ما يُعدّ في هذا الباب ، ويراد بالاستقلال ما يتضمّن بكاملها واجتماعها .

والذي يُعدّ في أصول النعم خلقُ الحي منا وخلق حياته وعقله وشهوته وتمكينُه من الانتفاع ونصب الدلالة وتوجيه التكليف عليه[1] على ما نفصّله من بعد. وهذه نِعَم لا يقدر عليها الاّ الله تعالى ، حتى أن شيوخنا عظّموا الخطأ فيمن يجوّز أن يقدر غيرُ القديم على أصول النعم وبلغوا بهذا الخطأ حدّ الكفر لأنه والحال هذه لا نأمن أن يكون غيرُ

١) ف : اليه ؛ وهنا في ي خرم.

القديم تعالى يستحق العبادة . فأمّا بلوغ هذه النعمة الحدّ الذي ذكره فالغرض به أنه تعالى اذا أراد أن يجعل هذا الحي منعَمًا عليه وممكَّنا من الانتفاع بنِعَم الدين والدنيا فانما يصح من جهة الحكمة أن يجعله على هذه الصفة ولا يكون في الحكمة أمر سوى ذلك . وإن كان في المقدور ان تزيد أجزاءه وأبعاضه وقدرته وشهوته ، ولكن القَدْر الذي لا بدّ منه هذا المطلوب دون ما زاد عليه .

فاذا صار الحي بالصفة التي ذكرناها[1] استُحقّ عليه[2] العبادة التي هي نهاية الشكر وهو الذي يُعبّر عنه بالتذلّل للمعبود . ويكون استحقاق هذا الشكر عليه كاستحقاق الشكر على أحدنا اذا أنعم عليه صاحبُه . وانما صار ذلك موقوفا على ما ذكرناه لأن العاقل عندما تجتمع فيه هذه الأوصاف يعلم وجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه . فكما يحسن منه أن يتكلّف هذه الأفعال او يكفّ عنها فكذلك يحسن منه تعالى أن يكلفه إيّاها. ثم الكلام في تسمية ذلك عبادة او أن لا يسمّى بذلك هو عبارة. والاّ فالذي يفعله العاقل من هذه الواجبات ، ولمّا عرف الله تعالى ليصح فيه أن يقصد تعظيمه » لا يسمّى عبادة وقُربة .

وليس يكون استحقاق هذه العبادة مصروفا الى بعض ما عددناه من أصول النعم دون بعض بل تُستحق على الكل بمجموعها . وإن كان قد يصح إخراج التمكين وما أشبهه من هذه الجملة فيُجعل شرطا في صحة الفعل من المكلف لأن من دونه لا يطاق أصلا ، وما لا يصح الفعل من دونه يبعد أن يُجعل جهة في كونه مستحقا عليه .

فأمّا اذا قال القائل : هلاّ جعلتم استحقاق العبادة موقوفا على العقل فقط لأنه الذي يُتصوّر عنده ثبوتُ هذا الاستحقاق ، بدلالة أن مَن ليس بعاقل قد تجتمع فيه الأشياء التي تعدّونها في أصول النعم ومع هذا لا تُستحق عليه العبادة ؟

فالجواب عنه أن مجموع هذه الأمور هي التي معها يصح استحقاق العبادة دون ما قرّره السائل . ألا ترى أنه لو حصل العقل ومنع مانع من فعل العبادة ومن ثبات

١) ف : ذكرناه.   ٢) ف : — عليه.

استحقاقها لزال الاستحقاق مع بقاء العقل ؟ ولهذا لا تُستحق على أهل الجنّة العبادات مع ثبات العقل والشهوة . فاذا كان كذلك صح أنه اذا استُحق على العاقل العبادة فليس سبب الاستحقاق بعض ما قدّمناه دون بعض .

وبعد فإن مَن ليس بعاقل قد يصح أن يقال فيه إنه تعالى قد فعل به ما لولا حصولُ منعٍ مخصوصٍ لاستُحق عليه العبادة . وغير ممتنع في الاستحقاقات أن تقف على شروط فيكون مَن ليس بعاقل لو زال عنه هذا المنع وهو عدم العقل لاستُحق عليه العبادة . ويجري ذلك مجرى الإنعام في الشاهد لانه يُستحق به الشكر . فاذا وقع ممن ليس بعاقل فعدمُ التمييز والعقل يُزيل عنه الشكر بدلالة أنه لو وُجد التمييز لاستُحق عليه الشكر . ولا يكون التمييز موجبا لذلك ولكن ما سبق من الإنعام هو الذي يوجبه .

فاذا كان كذلك لم يصح أن يُفرَد الاستحقاق على العقل فقط او على الشهوة او عليها دون جميع ما عددناه في أصول النعم . ويبيّن ذلك أن هذه الأشياء الأخر اذا وجب عدُّها في جملة النِعَم فلا بدّ عند العقل من وجوب الشكر عليها . واذا كانت بحيث لا تصح الاّ من الله جل وعز فيجب استحقاق العبادة عليها . فكيف يصح والحال هذه أن يُفرَد البعض عن البعض ؟

وأمّا سؤال من يقول : اذا كانت العبادة تُستحق على النعم فهلاّ استُحق على أحدنا عبادة غيره بقدر إنعامه عليه؟ فقد دخل جوابه فيما تقدّم، لأنّا قد بينّا أنه لا بدّ من اختصاص تلك النعمة بأوصاف لا تثبت فيما يفعله الواحد منا ، وبينّا أن العبادة اذا استُحقت فإنها لا تتجزّأ في باب الاستحقاق ولا تتقدّر بمقدار النعم بل تُستحق على العاقل بمجموع ما قد خصّ به . وتفارق في ذلك الشكر لأنه يُستحق بمجرّد النعمة اذا سلمت مما يفسدها ، قلّت النعمة او كثرت . وكذلك فإن استحقاق العبادة يفارق استحقاق الثواب على الطاعة لأنه يتقدّر استحقاقه بالأجزاء فيفارق استحقاق العبادة التي تختص بمجموع ما وصفناه .

فإن قيل : لوكان الأمر على ما ذكرتم لوجب أن يتّفق المكلفون في باب العبادة حتى لا يقع بينهم فيها تفاوُت ، لأنهم قد اتّفقوا فيما عددتموه من أصول النعم التي تُستحق بها العبادة . وقد عرفنا أن ما يلزم بعضهم ربّما كان غير ما يلزم صاحبه . وكذلك فما[1] يلزم بعضهم قد يكون أكثر مما يلزم غيره . فكيف يصح ما ذكرتم؟

قيل له : إن ما يُكلَّف المكلف لا بدّ فيه من اختصاصه بصفة وهو أن يكون صلاحا له ، وغير ممتنع اختلاف الأفعال في هذا الوجه . فلذلك اختلفوا في التكليف وإن كانوا متّفقين فيما قدّمناه . ولأجل ذلك لمّا كانت المعرفة والنظر مما لا تتفاوت أحوالهم فيهما استوى الكل في وجوبهما عليهم . فهذا سبب يُصرَف تفاوتُهم في العبادة اليه . وقد يكون السبب الموجب لذلك أنّ الضعيف لا يجوز أن يُكلف من الفعل ما لا يتأتّى الاّ من القويّ لحاجة الأفعال عند كثرتها الى مزيد قُدَر . فلأجل ذلك جاز الافتراق في أعيان الأفعال وجاز الافتراق في قلّتها وكثرتها . وعلى هذا تجري حال الشكر في الشاهد لأنا نعلم أن من أنعم على غيره نعمة خالصة يستحق منه الشكر باللسان والقلب جميعا وقد يستحق منه الشكر بالقلب دون اللسان اذا لم يكن ظِنّة . فقد رأيتَ كيف يختلف الاستحقاق في نفسَين وإن كانت نعمته عليهما سواء . وكذلك فإنه اذا أحسن الى ضعيف وقويّ فقد علم أن الذي يأتيه القويّ من الشكر تزيد أجزاؤه على أجزاء ما يأتيه الضعيف من حيث لا يمكن القَويّ أن يفعل ببعض قُدَر لسانه دون بعض ، وإن كان الاعتبار في الشكر بالموقع لا بعدد الأجزاء ، ولكن الغرض ما بينهما من التفاوت في كثرة الفعل وقلّته . فبطل ما ظنّه السائل .

فإن قيل : اذا كان الإنعام بالوجوه التي وصفتموها هو السبب في استحقاق العبادة فينبغي أن لا تقولوا باستحقاق الثواب على الله تعالى عندما يأتي المكلف بهذه العبادات .

قيل له : اذا كنّا قد قدّرنا الكلام على أن تلك النعم السابقة التي لأجلها حسن منه تعالى أن يكلف هي من باب التفضّل فينبغي أن لا نقول من بعد بما يُخرجها عن هذه

١) ف : فيما .

الصفة . ومعلوم أنه اذا لحقتنا مشقّة فيما نفعله من هذه العبادات وكانت المشقة انما تثبت لأجل ما خلق الله تعالى فينا من الشهوة او النفار ، فلو لم يكن في مقابلة هذه المشقة ثوابٌ ووقعت هذه العبادات مقابَلةً لتلك النعم، خرجت من أن تكون تفضّلا، وصارت بمنزلة أن يقدّم أحدنا أُجرة الأجير على عمله ثم يكلفه بما يقابل تلك الأجرة، لأنا نعلم أن عند ذلك لا تكون تلك الأجرة نعمة وتفضلا ومما يُعَدّ فيما يُستحق الشكر عليه . فكذلك لو جُعلت هذه المشقة عارية عن ثواب يقابلها لوقعت مقابَلةً لتلك النعم المتقدّمة فأثّر ذلك في كونها نعمة . فيجب أن يكون هاهنا ثواب في مقابلة المشقة ليخلص ما سبق نعمة .

وتفارق حاله تعالى في هذا الباب حال الواحد منا اذا أنعم على غيره فاستحق منه ما يشقّ عليه حيث لم يستحق الشاكر نعمة أخرى بإزاء هذا الشكر ، لأنه ليس هو الذي جعل هذا الشكر شاقّا عليه بل القديم تعالى هو الذي جعله كذلك . فلهذا نقول إن الشاكر يستحق من الله تعالى الثواب وإن كان شكره هو لنعمة غيره كما يستحق الثواب اذا شكر نعمته تعالى .

وقد بيّن رحمه الله أنه لو وقعت هذه العبادات في مقابلة تلك النعم من دون ان يكون بإزائها ثواب للزم عند اتّفاق نفسَين في مقدار تلك النعم أن لا تتفاوتا في هذه العبادات التي تلزمها[1] ، لمّا قد تقرّر أن الشكر يجب أن يكون على قدر النعمة ، وعلى هذا لم يصح من الواحد منا أن يشكر الأجنبي كشكره لوالديه . وقد عرفنا أن زيدا وعمرا قد يتّفقان في النعم التي تعدّ أصولا ، ثم الذي يجب على أحدهما من تكليف الشاقّ أزيد مما يجب على صاحبه . فلو لم يكن بإزاء هذه المشقة الزائدة ثواب زائد قد عُرّض له لَقبح هذا التكليف الزائد .

وليس يمكن هذا المخالف أن يقول : أقول في هذا الباب مثل ما قدّمتموه في أن هذه العبادات وإن كان[2] يحسن من الله تعالى إلزامُها لِما يختص به من فعل تلك النعم فلا بدّ من اعتبار شروطها في أنفسها . فكذلك أقول هاهنا إن مصالحهم تختلف وإن كان الكل شكرا للنعمة .

١) ي ف : تلزمهم .　٢) ف : كانت ؛ وهنا في ي خرم.

وذلك لأنه انما تمّ لنا ما قلناه لمّا لم نجعل الوجه الذي لأجله وجب هذه الأفعال وحسن منه تعالى إيجابُها وقوعها موقع الشكر فقط ، فأمكننا أن نراعي هذه الأوصاف . فأمّا مَن رأى أن هذه التكاليف على ما بها من وجوه المشقة قد وقعت بإزاء تلك النعم فليس يمكنه مراعاة أمرٍ زائدٍ على كونه شكرا للنعمة ، فيجب والحال هذه أن يجعله مقدارا بمقدار النعمة وإلاّ كان في حكم من ألزم على النعم القليلة الشكر العظيم . وهذا بمنزلة أن يثبت في الشاهد استحقاق العبادة من الواحد منا مع أن نِعَمه قصرت عما يُعَدّ من أصول النِعَم . فثبت بهذه الجملة أن الثواب لا بدّ من استحقاقه ليحسن أن يجعل تعالى الفعل شاقّا علينا ، مع أنه كان يمكنه تعالى أن يجعل شهوتنا فيه كما فعل مثل ذلك في أهل الجنّة . فلمّا لم يفعل كذلك صار جعله إيّاه شاقّا علينا في حكم فعل مُضاف الى ما هو واجب من شكر نعمته ، فيجب أن يكون لهذا الفعل وجه يحسن عليه وذلك هو التعريض للثواب .

وليس لأحد أن يتتبّع هذه الجملة بأن يقول : إن فيما تذهبون الى استحقاق الثواب عليه ما لا مشقة فيه . لأنه لا شيء من أفعال المكلف اذا كان سبيله سبيل الواجبات او كان من غير الواجبات ايضا الاّ وعليه فيه مشقة مّا اذا كان مبنيا هذه البنية ، وإن كان لا يتبيّن ذلك في كثير من أفعاله الاّ اذا استمرّ عليه وداوم على فعله كالمشي والكلام وغيرهما . فلولا أن لكل جزء من أجزائه حظّا في المشقة لما حصل لجملته هذا الحكم . وربّما كان السبب الذي لأجله لا تتبين تلك المشقة ما[1] يكون مقرونا بالفعل من شهوة تزيد على ما لحقه من المشقة فلا يعتدّ بذلك ، كما نقوله فيمن يأكل الطعام الذي يستلذّه لأنه ربّما لحقه مشقة بمضغه اذا اختص بصلابة وعلوكة .

والقول فيما يتّصل باستحقاق الثواب مذكور في باب الوعيد مستقصاه . وما ذكرناه في الكلام عارض فيعود الى ما نحتاج الى ذكره من الشروط الراجعة الى الحكيم تعالى ليحسن منه التكليف .

١) ف : مما .

والذي يجب ذكره بعد ما تقدّم من اختصاصه تعالى بالنعم التي وصفنا حالها هو أن يكون تعالى عالما من حال الفعل الذي يكلف المكلف بما ذكرناه من الأوصاف فيما تقدّم . وكما يجب أن يكون عالما من حال الفعل بما ذكرناه فيجب أن يكون عالما من حال المكلَّف بالصفات التي تقدّم ذكرُها في باب مفرد ، لأن التكليف له اتّصال بكل هذه الوجوه وتلك الشروط المتقدّمة ، وإن رجع بعضها الى نفس الفعل وبعضها الى المكلَّف . فالذي نراعيه في المكلِّف الحكيم هو أن يكون عالما بحصول هذه الشروط ليحسن منه التكليف . يبيّن ذلك أنه اذا كان القصد بالتكليف تعريض المكلَّف للثواب فمعلوم أنه لا يستحق الثواب على كل فعـل بل لا بدّ من اختصاصه ببعض الوجوه التي اذا وقـع عليها استحق به الثواب . فكذلك فلن يصير المكلف معرَّضا للثواب الاّ بالتمكين من الفعل الذي هذا وصفه . فلذلك وجب أن يكون مُزاح العلة متردّد الدواعي على ما تقدّم ذكره .

والذي أفرده في جملة الشروط من أنه يجب أن يُعلِمه تعالى حال ما كلفه إمّا باضطرار او بنصب الأدلّة فلا وجه لعدّه شرطا مفردا بعد أن ذكر وجوب علمه بما يختص المكلَّف به ، وقد دخل فيما يجب أن يختص به علمُه بما كلف او تمكُّنه منه . فيُقتصر على علمه بصفة الفعل وبصفة المكلف .

ثمّ يجب أن يكون تعالى معرِّضا له بذلك لثواب عظيم . ويكون معنى التعريض هاهنا ليس أنه يُثيبه لا محالة ، ولكنه يلتزم بالتكليف على نفسه الثواب اذا أطاع المكلف . وانما يُعلمه أن غرضه هو هذا الوجه لأن الذي فعله من أبواب التمكين وإزاحة العلة والألطاف والترغيب يدلّ على إرادته منه ما اذا فعله أثابه عليه . فأمّا اشتراط علمه بأنه سيُثيبه لا محالة اذا أطاع فقد يصح إفراده ، وقد يصح أن يكون داخلا فيما ذكرناه من التعريض ، لأنه لا يكون ملتزما متضمّنا على وجه يحسن منه إنزال الشاقّ الاّ مع علمه بأنه سيوفّر[1] على المكلف ذلك . ونحو هذا الشرط أن يقال : يجب أن يكون قادرا على

١) ف : سيتوفّر.

نفس الثواب وأن يكون عالما بمقداره وأن يكون قادرا على ما لا يتم فعل الثواب الاّ به من قطع التكليف بالإماتة وغيرها ، لأن كل ذلك يصلح أن يدخل فيما ذكرناه من كونه متضمّنا على نفسه الثواب ، لأنه لا يوجد ذلك على وجه يحسن الاّ مع القدرة التي ذكرناها والاّ مع العلم الذي بيّناه . وإن كان اذا أُفرد فهو واضح .

فأمّا اشتراط نفس الإثابة ففاسد ، لأن الثواب يتأخّر عن حال التكليف ولا يصح أن يجعل ما يتأخّر شرطا .

فإن قيل : فاجعلوا إرادته للثواب شرطا في حسن التكليف .

قيل له : اذا أمكن أن يصير معرِّضا من دون تقديم هذه الإرادة صار تقديمها عبثا . ومنزلة ذلك منزلة من أعدّ لضيفانه طعاما لأنه لا يجب أن يريد منهم أكلهم عند الإعداد بل يكفي أن يكون فاعلا له لهذا الوجه وتتأخر إرادة الأكل الى حين وجود الأكل . فكذا الحال في الثواب . ولولا صحة هذه الجملة للزم أن يكون تعالى مريدا لِما لا غاية له من الثواب ولا يتم ذلك الاّ بما لا يتناهى من الإرادات ، وهذا محال . فليس الاّ أنه يريد الثواب عند وجوده دون أن يريده من قبل .

وقد وصل هذا الباب بأبواب الفناء والإعادة لمّا كان من جملة ما يُعَدّ شرطا فيه تعالى أن يقدر على المجازاة ، وقدرته عليها تتضمّن القدرة على ما لا يتمّ ذلك الاّ به من قطع التكليف جملة ، وإن كان في تفصيل ما ينقطع به التكليف كلام نذكره من بعد إن شاء الله ليكون تتمّة الكلام فيما يتعلّق بهذه الشروط .

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم تسليما[1] .

يتلوه إن شاء الله باب في فناء الأجسام وما يتّصل بذلك[2] .

١) ف : – والحمد لله ... تسليما . ٢) ف : – يتلوه ... بذلك .

الخامس عشر من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع[1] الشيخ[2] أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه[3] رحمه الله[4]

١) ي ف: وهو من جمع.   ٢) ف: الشيخ الجليل

٣) ف: – بن متويه.   ٤) ف: رحمهما الله جميعا.

بسم الله الرحمان الرحيم

بابٌ في فناء الأجسام وما يتصّل بذلك

الذي أوجب الكلام في ذلك ما يتّصل بالمجازاة التي هي الثواب . وقد تقرّر أنه لا بدّ من انقطاع التكليف ليصح توفير الثواب على من يستحقه اذ لو اتّصل التكليف لامتنع إيصال هذا الحقّ على الوجه الذي يستحق، لأن من شأن التكليف أن لا يخلو من مشقّة ومن شأن الثواب أن يخلص من كل ما يشوب . فلم يكن بدّ من أن ينقطع التكليف . ووجب ايضا أن يكون انقطاعه عن حال الثواب على حدّ تزول معه طريقة الإلجاء وما يجري مجراه . ولا يكون كذلك الاّ بتراخٍ بين الحالين بعيد ، لأنه مهما اتّصل الثواب بالتكليف[1] كان الذي يدعو المكلف الى فعل الطاعات ما يرجوه من النفع او دفع الضرر فلا يكون فاعلا لها للوجه الذي له[2] وجبت . فحصل من هذه الجملة أنه لا بدّ من انقطاع التكليف ومن أن يكون الانقطاع على هذا الحدّ من التراخي والتطاول .

وقد كان يصح أن ينقطع التكليف عن المكلف بفناء حياته او بزوال عقله او بحصول خلل في بعض شروط تكليفه ، لأن بكل ذلك يرتفع التكليف ويحصل الغرض الذي بيّناه . لكن الدلالة قد دلّت على أن التكليف آخرا ينقطع بفناء الأجسام جملة فأوجبناه لأجل ذلك . ثم حكمنا بعد الفناء بالإعادة على الحدّ الذي يصح توفير الثواب على المُعاد، على ما نفصّله من بعد إن شاء الله.

١) ف : مهما اتصل بالثواب .   ٢) ي ف : – له .

فأمّا الذي به نعلم أن الأجسام تفنى لا محالة فليس الاّ السمع بلا اختلاف بين شيوخنا ، لأن أبا علي وإن حكم بصحّة فنائها عقلا فليس يقطع بثبات ما قد قضى بصحّته الاّ بالسمع الوارد ، والاّ فمن الجائز إزالةُ التكليف بالوجوه التي تقدّمت .

واختلفوا في العلم بصحة الفناء على الأجسام من أيّ طريق يحصل . فقال أبو علي : تُعلَم صحة فناء الأجسام من جهة العقل . ورجع في ذلك الى أن القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضدّه لا محالة . فاذا قدر القديم تعالى على الجوهر فيجب أن يكون قادرا على ما يضادّه من الفناء . حتى قال لأجل هذه الطريقة : يجب أن يكون لكل جنس مما يقدر القادر عليه ضدٌّ يقدر عليه ايضا . وربّما قال : لو لم يصح العدم على الجواهر للحقت بالقديم الذي لا يجوز العدم عليه ، وثبوت الفرق بينهما يقتضي صحة العدم عليها لتفارق القديم الذي يستحيل العدم عليه .

فأمّا أبو هاشم فإنه يرى أن لا وجه من جهة العقل يقتضي صحة العدم على الجواهر بل غير ممتنع اذا أوجدها الله تعالى أن يستمرّ بها الوجود فلا تعدم ، اذ لا دليل من جهة العقل يقتضي القطع على خلاف ذلك ، فيجب أن يكون موقوفا على ورود السمع به . والذي قاله أبو علي فانما يستقيم بعد أن يثبت الفناء ضدّا للجوهر ، فيقتضي حينئذ أن يكون القادر على الجوهر قادرا على الفناء . فأمّا ولمّا ثبت ذلك فكيف يُتوصّل بقدرته عليه الى قدرته على ضده ؟ ولا يجب أن يكون مُشبها للقديم لأنه يجب استمرار الوجود بالقديم حتى يستحيل خلافه ، والجوهر فليس نقضي فيه باستحالة العدم عليه بل نجوّز فيه كِلا الأمرين . وايضا فإن الجوهر يفتقر في ابتداء وجوده الى مُوجِد يُوجده ، فيفارق من هذا الوجه ايضا القديم الذي لا ابتداء لوجوده . فلا يلزم اشتباه حاله بحال القديم ، ووجب تجويز كِلَي الأمرين حتى يرد السمع بالقطع على أحدهما .

فإن قيل : هلاّ أوجبتم ذلك من جهة العقل لِمَا يتضمّن من اللطف الذي يرجع الى المكلف ، وهو أنه اذا تصوّر تراخي حال الثواب عن حال الطاعة بالفناء كان ذلك أدعى له الى فعل الطاعة للوجه الذي له يجب ؟ وقد قلتم إن اللطف يجب أن يُفعل بالمكلف

على أبلغ الوجوه . فاذا كان هذا هو الوجه في قطع التكليف بالفناء بعد ثباته بالسمع فهلاّ صار ذلك طريقا لكم الى إثبات الفناء عقلا ؟

قيل له : إن الذي ذكرتَه انما يصح أن يُتوصّل اليه بعد إثبات الفناء بالسمع فحينئذ يتبعه هذا الحكم وتبيّن أن الفائدة في قطع التكليف بالفناء هو هذا الوجه . وما لم يثبت ذلك الاّ بالسمع لا يتأتّى هذا التفصيل ، فحصل أن هذا اللطف سمعي فيجب أن يكون موقوفا على ورود السمع .

فأمّا السمع الدالّ على ذلك فآيات كثيرة ، نحو قوله تعالى « هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ »[1] . ذلك يقتضي أنه تعالى يوجَد ولا شيء معه من الموجودات آخرا كما كان موجودا ولا شيء معه أوّلا . ولا يكون كذلك الاّ مع القول بأن الأجسام تفنى وتُعدَم . فأمّا ورود الموت عليها او تفرّقها فلا يُخرجها عن الوجود . ولذلك قال شيوخنا إن هذا الفناء اذا ثبت نافيا للأجسام فإنه يفنى بنفسه ولا يجوز البقاء عليه حتى يثبت كونه تعالى آخرا للموجودات ، لأنه لو لم يكن كذلك وبقي الفناء لم ينتف الاّ بضد ثم كذلك أبدا .

ويدل عليه ايضا قوله تعالى « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ »[2] وحقيقة الهلاك هو العدم .

وقال : « كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ »[3] فأثبت الفناء فيمن على الأرض . وانما خصّ ذلك بلفظة «مَن» الموضوعة للعقلاء ، وإن كان عندنا أن الفناء لا يختص العقلاء دون غيرهم ، لأجل أن اللطف في قطع التكليف بالفناء يختص المكلف على ما سبق ذكره ، ثم نعلم أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها على ما سيجيء من بعد . وإن كان ما ذكره تعالى من بعد من قوله « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ »[4] قد دل على أن المراد بأوّل الآية فناء الجميع .

ومما يدل على الفناء الآيات التي فيها ذكر الإعادة لأن حقيقة الإعادة لا تكون الاّ إيجادا لمعدوم كان موجودا من قبل . فحصل من هذه الآيات أن الأجسام تفنى . والإجماع ايضا دلالة على ذلك .

١) الحديد ٣ . ٢) القصص ٨٨ ٣) الرحمن ٢٦ . ٤) الرحمن ٢٧ .

وانما يبقى الكلام في أن هذا الفناء بماذا يقع ؟ واختلف الناس فيه ضروبا من اختلاف مع اتّفاقهم على أنه لا يقدر غيرُ الله تعالى على إفنائها ، وانما يختلفون في الوجه الذي به تنتفي . فعند مشايخنا أنها[1] تنتفي بضدّ لأن الباقي اذا لم يحتج في وجوده الى غيره حتى يكون زوال ذلك الغير سببا في عدمه فليس يُعدَم الاّ بضدّ . ومعلوم أن الجوهر ليس يحتاج في وجوده الى أمر آخر ، فينبغي اذا انتفى أن يكون المُؤثّر في انتفائه ضدّا ، وأن يجري مجرى السواد الموجود في محل لأنه ما دام المحل باقيا فليس ينتفي السواد عنه الاّ بضدّ .

فإنْ قيل : هلاّ كان الجوهر مما يحدث حالا فحالا كما قاله النظّام فيكون سبب عدمها أن لا يُحدثها تعالى ؟

قيل له : إن الجوهر قد ثبت بقاؤه بدلالة أنه لو كان يحدث حالا فحالا وكان تعالى هو الذي يُحدثه في كل حال للزم أن يصح في الجوهر وهو موجود ببغداد أن يوجد في الوقت الثاني بالبصرة بأن يُحدثه تعالى في الوقت الثاني هناك كما كان يصح منه أن يبتدئ بإحداثه في أيّ مكان أراد . وهذا يقتضي القدح في علمنا بتحرّك[2] الأجسام لأنه يجوز في كل حال أن يكون حصول الجسم في المكان الذي يحصل فيه لا على طريق القطع ولكن على سبيل ابتداء الوجود ، ولا يمكن إثباته متحركا الاّ بعد بقائه . ولسنا نعتمد عند منتهى هذه الدلالة على أنه لا يصح وجوده في الوقت الأوّل ببغداد وبالبصرة في الثاني حتى يرتكب النظّامي ذلك جريا منه على قوله بالطفر ، ولكنا نقول إن هذه المقالة تقتضي أن لا متحرّك أصلا لتجويزنا أن في كل حال يحصل في المكان الثاني او ما يليه ، فانما يحصل بابتداء الحدوث دون قطع المكان . ولا ينقلب هذا الإلزام علينا اذا جوّزنا أن يوجد في الوقت الثالث بالبصرة ، لأنا انما نجوّزه بعد تخلّل الفناء في الوقت الثاني ، ثم عَود الوجود اليه في الثالث ولا يكون في الثالث متحركا . وانما ألزمناهم ذلك على ما نشاهد الأجسام عليه من صحة تنقّلها في الجهات .

١) ي ف : انه . ٢) ف : بتحريك .

وما يدل على أن الجوهر[1] ليس يحدث حالا بعد حال أنه لو كان كذلك لكان المُحدِث له في الوقت الثاني هو الفاعل للأكوان التي يصير بها في الجهات كما كان كذلك في الأوّل . ولوكان الأمر على هذا السبيل لخرجت هذه الأكوان عن تعلّقها بنا بل كانت[2] من فعله تعالى فلا يجب وقوعها[3] على أحوالنا وكان يزول التخيير في الأكوان جملة ويزول استحقاق المدح والذم عليه . وليس يصح أن يُعتقد أن الكون الذي فيه يبقى مع أن المحلّ حادث ، لأن حدوث المحل يُنبئ عن حدوث الحالّ فيه .

وقد دل بوجه آخر على ذلك مبني على بقاء التأليف في الأجسام المؤلّفة ، ثم اذا وجب بقاء التأليف فالمحل الذي يحلّه بالبقاء أولى اذ من المُحال أن يكون التأليف باقيا والجسم الذي يوجد فيه غير باق . والكلام في بقاء التأليف ظاهر لأنه لو لم يبق للزم أن يُفعل في البناء حالا بعد حال ، ومعلوم أن الباني وإن عجز او مات فالبناء بحاله.ولا يصح أن يقال إن الله تعالى يفعله حالا بعد حال ، لأنه لا وجه يوجب ذلك فكان يصح أن ينتفي التأليف عن المؤلَّف بأن لا يفعله تعالى ، من دون تقدير ضدا او ما يجري مجراه يطرأ عليه فينتفي به . فيبطل أن يكون سبب انتفاء الجوهر أنه تعالى لا يوجده .

فإن قيل : هلاّ كان سبب انتفائه عدم المعنى الذي يحتاج في وجوده اليه ، وقد عرفتم أن الباقي قد يُعدَم لفقد ما يحتاج اليه كما يعدم بضدّ ؟

قيل له : إن الجوهر ليس يحتاج في وجوده الى معنى به يوجد ، لأن ذلك المعنى لا يصح وجوده الاّ عند وجود الجوهر بأن يحلّه . فلو وُقف وجود الجوهر على وجود ذلك المعنى مع أن وجود ذلك المعنى موقوف على وجود الجوهر لأدّى الى تعلّق[4] كل واحد من الأمرين بصاحبه .

فاذا بطل ذلك لم يبق الاّ أن يقول القائل : لا أجعله محتاجا في أصل وجوده الى

١) ف : الجواهر ، وهنا في ي خرم. ٢) ف : بل لو كانت. ٣) ي ف : وقوعه.
٤) ف : تعليق.

معنى ولكن أجعله في البقاء محتاجا الى معنى ، كما يقوله البغداديون وغيرهم . فاذا أمسك الله تعالى البقاء الذي يفتقر استمرار الوجود اليه انتفى بهذا الوجه .

والجواب عن ذلك يجري على طريقين . أحدهما أن نبيّن أن البقاء ليس بمعنى وأن استمرار الوجود بالجوهر[1] لا يجوز أن يفتقر الى ما قالوه . والثاني أن نبيّن أن البقاء لو كان معنى ايضا لما صح أن يتعلّق انتفاء الجوهر بزواله .

فالطريق الأوّل مبني على أن إثبات المعنى يفتقر الى تجدّد صفة مع جواز أن لا تتجدّد والحال واحدة . ومعلوم أن هذا الباقي ليست له صفة في الوجود الاّ ما كان قد حصل أوّلا . فلو وُقف كونه باقيا على معنى لكان الوجود في الأصل مستحقّا لمعنى .فاذ قد ثبت استغناؤه في الأوّل عن وجود معنى فكذلك في الثاني . وانما حكمنا بأن لا صفة سوى ما تقدّم لأنه لو كان كذلك لجاز انفصال إحداهما من الأخرى حتى يكون باقيا في حال غير مستمرّ الوجود او مستمرّ الوجود في حال غير باق . فاذا لم تتحصّل صفة زائدة على الوجود وقد يستغني الوجود عن معنى فكذلك كونه باقيا . ولا يصح أن يجعل الطريق الى اثبات المعاني والصفات ما يتعلق بالعبارات فيقول قائل : حصل باقيا بعد أن لم يكن كذلك فلا بدّ من معنى به يبقى ، لأن ذلك عبارة ويجري مجرى أن يسمّى مُعادا بعد أن لم يكن ويسمّى حادثا بعد أن لم يكن فلِمَ قصروا هذا الحكم على البقاء فقط ؟

وقد دلّ بوجه آخر على أن البقاء ليس بمعنى فقال : لو ثبت البقاء معنى لوجب أن يكون جنس الفعل لأنه لا يصح وجوده مرّة فيكون بقاء وأخرى فلا يكون بقاء . وبهذا يفارق الاعتقاد الذي قد يكون مرة علما وأخرى غير علم فلم يكن العلم جنس الفعل . وكذلك الحال في الحركة لأنه يصح وجودها حركة مرة واذا بقيت صارت سكونا ولا يكون جنس الفعل . ولو ثبت البقاء معنى يجري مجرى الاعتقاد والحياة وما أشبهها .

ولو كان كذلك لصح وجوده بعينه في أول حال وجود الجوهر لأن المحل يحتمل ما يحتمله من الأعراض لتحيّزه وهذا قائم في أوّل حال وجوده . ولو وجد لم يخل من أحد

١) ف: الجوهر بالوجود.

أمرين : إمّا أن يوجب له صفة بكونه[1] باقيا او لا يوجب[2] ذلك . فإن أوجبه اقتضى كونه حادثا باقيا في حالة واحدة وهذا مُحال . وإن لم يوجبه أدّى الى وجود معنى من شأنه أن يوجب حكما او صفة ثم لا يوجب ذلك . فاذا بطل كِلا الأمرين فلا بدّ من نفي هذا المعنى .

وقد يُدَلّ على نفي البقاء معنى بأن يقال : لا تخلو حاله من أحد أمرين : إمّا أن يكون باقيا في نفسه او حادثا في كل حال . فان حُكم ببقاء هذا المعنى فقد صارت منزلته منزلة نفس الجوهر فيجب أن يحتاج ايضا الى معنى آخر به يبقى وهذا تسلسُل[3] . وإن حُكم بحدوثه في كل حال فينبغي أن يكون الوجود في هذه الأجسام متجدّدا ايضا كتجدّد ما يوجبه وفي هذا لحوق بمذهب النظّام .

وأن البقاء ليس بمعنى لا نتقصّى الكلام فيه ها هنا، وفيما أوردناه كفاية.

واذا لم يكن البقاء معنى لم يصر إمساكه تعالى ايّاه عن الجسم سببا في عدمه . وقد بيّن رحمه الله أن على تسليم كون البقاء معنى لا يجوز تعليق انتفاء الأجسام بعدمه حتى يقال : اذا لم يفعل الله تعالى له البقاء انتفى ، وذلك لأن هذا يوجب أن ينتفي ايضا اذا لم يفعل أحدنا له البقاء ، لأن الذي يختص بفاعل دون فاعل هو ما يدخل تحت الوجود فأمّا الانتفاء فتسبُّبه الى الجميع على سواء . وعلى هذا لا فرق بين أن لا يفعل البقاء مَن يقدر على إيجاده وبين أن لا يفعله مَن لا يقدر على إيجاده لأن القوم اقتصروا فيه على عدم ما هو البقاء فقط . يبيّن ذلك أن الذي يتعلّق بالقادر هو الإيجاد لا أن لا يوجد ولا يفعل . فاذا لم يعلّقوا انتفاء الجوهر بمعنى يختص بإيجاده قادرٌ دون قادر فيجب أن يستوي فيه القادر عليه ومَن ليس بقادر ، لمّا بينّا أن الاختصاص يرجع الى الإيجاد الذي هو إثبات دون النفي . فبطل هذا ايضا مع تسليم كون البقاء معنى .

فإن قيل : هلاّ جاز أن يكون الذي لأجله ينتفي الجوهر عدم الكون الذي يحتاج الجوهر اليه ؟ فإن قلتم أن الجوهر لا يحتاج في الوجود الى الكون والاّ لزم حاجة كل واحد

١) ف: لكونه. ٢) ف: يجب. ٣) ف: سلسل.

منها الى صاحبه ، قيل لكم إنه وإن لم يحتج اليه في وجوده فقد احتاج في كونه كائنا اليه وليس ينفصل وجوده عن كونه كائنا . فهلاّ أجزتم أن يُعدَم هذا الكون فيزول وجود الجوهر بواسطة لفقد ما يحتاج كونه كائنا اليه ووجوده لا ينفصل عنه ؟ وقد حُكي هذا المذهب عن أبي أحمد بن أبي علاّن[1] رحمه الله .

قيل له : إن الكون في جنسه ونوعه يصح البقاء على جميعه ومخالفة ذلك الكون لهذه الأكوان كمخالفة بعضها لبعض . وقد اتّفق الجميع في جواز البقاء عليه . فينبغي أن لا ينتفي هذا الكون عن الجوهر الاّ بكون آخر يشبهه في جواز البقاء عليه ، فلا يخلو قطّ هذا الجوهر من كون باق ، حتى يقال إنه يخلو من الكون في ثاني حال وجوده من دون أن يخلقه مثله فينتفي لفقد ما يحتاج اليه في الوجود .

فإن قال : إن ذلك الكون يختص باستحالة البقاء عليه . والذي ترجعون اليه من الأكوان فتقضون ببقائها هو ما يوجد في الجوهر وهو في هذه المُحاذَيات المخصوصة . فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الكون يوجد في الجوهر اذا اختص بمحاذاة بعيدة ، فاذا صار الجوهر الى تلك الجهة وجد فيه كونٌ من شأنه أن لا يبقى فينتفي في الثاني وينتفي الجوهر لانتفائه ؟

قيل له : هذا يوجب عليك أن يخرج القديم تعالى من قدرته على إفناء الجوهر في أيّ حال أراد وأن يكون موقوفا على أن يبلغ الجوهر تلك الجهة . وقد عرفنا أن ما يوجب قدرته تعالى على إفناء الجوهر لم يختص وقتا دون وقت فلا يصح لك تعليقه بانتفاء الكون .

فإن قال : إن الجوهر يصح عندي أن ينتفي بالفناء في كل حال ويعدم هذا الكون في حالة مخصوصة دون غيرها فلا يلزمني إخراجه تعالى من القدرة على نفي الجوهر في كل حال .

قيل له : إن الظاهر من قول مَن يفزع في تعليق عدم الجوهر الى عدم الكون او الى

١) هو من تلامذة أبي عبدالله البصري. انظر «طبقات المعتزلة» لابن المرتضي بتحقيق س. ديفلد ڤلزر (S. Diwald-Wilzer) ١١٤، ١٣–١٥.

غير ذلك من الوجوه هو أنه ليس يصح لديه فناء الجوهر بضدّ له من الأحكام ما قد بينّاه . فلمّا بعد عنده ذلك علّقه بهذا الوجه . فلا يصح أن يدّعي أنه يجمع في عدم الجوهر بين هذين الوجهين . وقد يصح أن يقال : إن ذلك قول خارج عن الإجماع لأن كل مَن قال بفناء الأجسام لم يعلّقه الاّ بقول واحد ولم يصح عنده سوى ذلك الوجه . وهذه المسئلة على ما تقدّم ذكره طريقها السمع دون العقل فلا يمتنع الاحتجاج فيها بالإجماع .

فثبت بهذه الجملة أنه لا يصح أن يضاف عدم الجواهر الى هذا الوجه ولا يمكن الإشارة الى معنى من المعاني يحتاج الجسم اليه في وجوده او في بقائه او في صفة من صفاته فيُقضى بأن عدم الجوهر هو لزوال ذلك المعنى ، لأن الذي وقعت الشبهة فيه هو ما قدّمنا ذكره . فبطل أن يكفي في عدم الجوهر ما يرجع الى النفي على ما قيل من أنه لا يفعله او لا يفعل معنى سواه او يزول بعض ما يحتاج الجوهر اليه .

ولا يتأتّى أن يقول قائل إنه ينتفي بنفسه اذا انتهى الى وقت مخصوص ، لأنه اذا كان باقيا فليس بأن يستمرّ به الوجود في حال أولى من حال الاّ بأن يعرض أمر من الأمور يغيّره . لولا ذلك لجوّزنا في السواد الموجود في المحلّ مع حكمنا فيه بالبقاء أن يخرج عن الوجود بنفسه اذا انتهى الى وقت معلوم . فاذا بطل ذلك في السواد وغيره من الباقيات فكذلك في الجوهر . وكان الأصل في كل هذا أنه اذا تعدّى وجوده الوقت الواحد فيجب أن تتساوى الأوقات فيه وأن لا يخرج عن هذه القضية الاّ بمؤثّر ومخصّص .

والذي تبقى فيه الشبهة بعد بطلان هذه المذاهب قول مَن يعلّق فناء الأجسام بالجاعل فيقول إنه تعالى يبتدئ بإعدامها كما ابتدأ بإيجادها ويجعل الإعدام مقدورا للقادر كالإيجاد ، على ما حُكي عن أبي الحسين الخيّاط وغيره ممن لم يقل بالبقاء ولا بالفناء .

وقد أبطل ذلك في الكتاب بوجوه . منها أنه لوكان الإعدام وجها يقدر القادر عليه كما أن الإيجاد وجهٌ يقدر القادر عليه للزم أن لا يختص هذا الحكم ببعض القادرين دون بعض على ما مرّ في أول الكتاب . وهذا يقتضي أن القديم تعالى لو قدر على إعدام

الشيء ابتداء أن يقدر العباد ايضا على مثل ذلك فكان يصح منا أن نبتدئ بإعدام الباقيات من أفعالنا وأفعال غيرنا من دون إيجاد ضد او ما يجري مجراه . وقد عرفنا أنا اذا أردنا إبطال التأليف الذي في المؤلَّف فانما يصح بإيجاد افتراق ، واذا أردنا إبطال السكون الباقي في المحلّ فانما يصح بإيجاد حركة تُبطل السكون ، ثم كذلك أبدا . فاذا استحال في أحدنا أن يقدر على الإعدام ابتداء الاّ بضدّ وجب فيه تعالى مثله .

فإن قال : هلاّ كان ذلك مما يفارق فيه[1] حكمنا حكمه تعالى وأن يكون هذا من الباب الذي لا يصح منا أن نفعله الاّ بسبب فيكون هذا الضد سببا لنا في نفي الباقي ، كما ثبت مثله في كثير من الأجناس أنا لا نقدر عليه ابتداء وإن كان القديم تعالى يقدر عليه ابتداء ؟ فكذلك يقدر تعالى على الإعدام ابتداء وإن لم نقدر نحن عليه الاّ بسبب .

قيل له : لوكان الأمر على ما قدّرته لوجب أن يصح من الواحد منا أن يفعل هذا الضد فلا ينتفي المعنى الباقي في المحل لعارض ، لأن ذلك سبيل الأسباب والمسبّبات . وقد ثبت أنه لا يوجد الافتراق الاّ والتأليف يزول . فبطل أن يكون ذلك سببا وصح أنه ضد ينفي ضده .

وأحد ما يدل على ما قلناه أن القادر لوكان يقدر على إعدام الشيء لكان انما يصح أن يُعدِم ما هو مقدوره دون مقدور غيره كما أنه انما يصح أن يوجد ما هو مقدوره دون مقدور غيره . وقد عرفنا أن أحدنا قد يقدر على إبطال الحياة التي هي مقدورة لله تعالى ويقدر على إبطال التأليف الذي هو فعل الغير . فلوكان إعدامه له ابتداء للزم أن يكون المقدور الواحد مقدورا لجماعة على وجوه ، وقد ثبت أنه لا يصح في المقدور الواحد أن يتصرّف فيه أزيد من قادر واحد . فيجب أن تكون قدرتنا على إبطال الحياة انما هي قدرة على ما يجري مجرى الضد لها ، فاذا أوجدناه بطلت الحياة لفقد ما تحتاج في الوجود اليه .

وقد أوضح هذه الجملة بأن قال : اذا ثبت أن القادر على أن يجعل الذات على صفة من الصفات يجب أن يقدر على سائر الصفات فينبغي اذا قدرنا على إعدام الحياة

١) ف : — فيه .

وغيرها أن نقدر على إيجادها . فاذا تعذّر علينا إيجادها فيجب أن يتعذّر إعدامها ايضا وأن يكون الذي يتعلّق بنا[1] انما هو إيجاد ضد من شأنه أن ينفي ضده .

وقد استدل شيوخنا بوجه آخر وهو أن القدرة لو تعلّقت بالإعدام لزال ما ثبت من حكمها الذي لا بدّ منه ، وهو أن لا تتعدّى في الوقت الواحد الجزء الواحد من الجنس الواحد في المحلّ الواحد . وذلك لأنه قد ثبت أن أحدنا يقدر على إزالة السكنات الكثيرة الباقية في المحل الواحد بجزء واحد من الحركة يوجده . وكذلك الحال في أشباه هذا . فلو كان في الحقيقة قد قدر على إعدام تلك الذوات الكثيرة بالقدرة الواحدة للزم أن يصح منه إيجادها بالقدرة الواحدة . وهذا ينقض حكم القدرة على ما مرّ في باب الاستطاعة . فليس المخلص من ذلك الاّ أن أحدنا انما يقدر على إيجاد الحركة الواحدة وهي تكون مضادّة لكل ما يوجد في ذلك المحل فينتفي الجميع بها .

واستدل بوجه آخر وهو أن القادر لا بدّ من أن يؤثّر في تحصيل صفة لم تكن ، وهذا انما يتأتّى في الإحداث . فأمّا الإعدام فلا يصح ذلك فيه اذ ليس للمعدوم بكونه معدوما صفة . وعلى هذا الأصل قلنا للمجبرة : اذا لم يصح أن تكون للفعل صفة يُرجع بها الى كونه كسبا فيجب أن لا يصح تعليقه بالفاعل .

ولا يمكن أن يقال : اذا كان عندكم يصح في هذا الضد أن يكون علة في انتفاء الضد الآخر مع أنه لا يُرجع بالانتفاء الى حصول صفة للمنتفي ومع ذلك أن من شأن العلة أن تؤثّر في حصول صفة ، فهلاّ جاز أن يضاف الى الفاعل الانتفاء وإن لم يُرجع به الى صفة ؟ وذلك لأن عندنا أن الضد ليس بعلة في انتفاء الضد ، للوجه الذي ذكره السائل في كلامه ولغير ذلك من الوجوه . وانما نجعل استمرار الوجود بالسواد مشروطا بأن لا يطرأ البياض . فقد سوّينا بين حكم العلة وبين حكم الفاعل في أنه يجب أن يكون تأثير كل واحد منها في حصول الذات على صفة او حكم .

١) ي ف : به .

فثبت بهذه الجملة أن الإعدام لا يتعلّق بالجاعل على أن يبتدئ به . ومن قال : إني أضيفه الى الفاعل على أن يوجد ضدا فيؤثّر في انتفاء غيره ، فقد وافق في المعنى وسلّم لنا أن الجواهر اذا فنيت فانما تفنى بضد هو الفناء .

فإن قيل : فأنتم قد أبطلتم الوجوه التي تقدّم ذكرها ومنعتم من[1] أن يكون فناء الأجسام يرجع الى شيء منها . ولخصمكم أن يطعن عليكم فيما أثبتّموه ايضا ، لأنه لوكان للجسم ضد على ما قلتم لوجب أن يكون تضادّ الفناء والجسم جميعا على شيء يصح تضادُّهما عليه اذ لا يُعقل في الأضداد الاّ هذا الوجه . ألا ترى أن ما يختص المحل يكون تضادُّه عليه وما يختص الحي او الجملة فتضادُّه عليها ، فعلى كل حال لا بدّ من ثالث ؟ فاذا لم تصح في الجسم والفناء هذه الطريقة بطل أن يكون له ضد ووجب أن يُصرَف عدمُه الى بعض ما تقدّم . فلِمَ صرتم بإثبات الفناء بهذه[2] الطريقة بأولى ممّن أثبت إعدام الجسم ببعض تلك الوجوه لِمَا أوردناه عليكم من إبطال الفناء ضدا للجوهر ؟

قيل له : اذا كانت تلك الوجوه قد بطلت بما أوردناه ولم يتمكّن السائل من تصحيح شيء منها ولا اعتراض على شيء مما أوردناه ، فليس بعد بطلان تلك الوجوه الاّ صحة ما نقوله . والذي يبين ذلك أن الذي أبطلنا به[3] تعليق الفناء بتلك الوجوه ليس هو أمرا يرجع الى الوجود بل أقمنا على كل شيء منه دليلا . والذي أورده السائل لم يرجع فيه الى أكثر من الوجدان فزعم أنه لم يُعقل في المتضادّات الاّ الطريقة التي ذكرها .

فيقال له : هلاّ ثبت وجه ثالث دون ما تقرّر في الوجود لمكان الدلالة الدالّة عليه ؟ وهل ذلك الاّ بمنزلة من أثبت الإنسان شيئا واحدا ليصح أن تتعاقب الأضداد عليه فيمنع[4] من أن تكون هذه الجملة بكمالها هي الإنسان الذي يوصف بالقدرة والعلم ؟ فكما أنه لا يصح له اعتبار حال الحي بحال المحل بل جاز خلافه فكذلك ما نقوله . وعلى هذه الطريقة صح لنا إثبات إرادة القديم وكراهته لا في محل ، وإن لم يُعقل من الأضداد في الشاهد ذلك بل لا بدّ من وجودها في المحل سواء رجع حكمه الى المحل او الى ما المحل بعضُه .

١) ف : — من . ٢) ف : لهذه . ٣) ف : ابطلناه . ٤) ف : فيمتنع .

ويبيّن ذلك أن حقيقة التضادّ تثبت سواء قدّرنا ثالثا او لم نقدّره كما تثبت كان هناك محل او لم يكن . وذلك لأن الذي يفيده التضادّ هو امتناع وجود شيء لوجود غيره . ولهذا يجوز أن يكون المحل واحدا وتوجد فيه معانٍ كثيرة فلا تتضادّ ولا تتنافى لعدم هذه الحقيقة . ونسبة هذه الحقيقة الى الوجوه التي ذكرناها نسبة واحدة . فكيف يصح المنع من إثبات الفناء بهذا الوجه ؟

ويبيّن ذلك أن ما يتضادّ على ثالث فلكل واحد من الضدّين تعلُّق به . فاذا كانت الأجسام لا تعلُّق لها بغيرها جاز فيما يُضادّها أن يجري مجراها . ولأجل ذلك جعل شيوخنا مضادّة الفناء والجوهر على مجرّد الوجود ولم يقولوا مثل ذلك في باقي الأضداد بل اعتبروا فيها شروطا مخصوصة .

ثمّ أورد رحمه الله الكلام في أن الذي ينتفي به بعضُ الأجسام هو الذي به ينتفي سائرُها وأنه لا يجب أن يتعدّد الفناء في العدد بمقدار عدد الجواهر .

وهذا هو الكلام في أن فناء بعض الأجسام هو فناء لسائرها وفيه الخلاف بين القائلين بإثبات الفناء . فأمّا من لا يثبت الفناء ضدا للجوهر به ينتفي فالكلام معه في هذا الفرع لغو . فلذلك لا نكلّم البغداديين وغيرهم في هذا الفرع ، وانما هو شيء يجري بين شيوخنا البصريين . وقد اختلف فيه كلام أبي علي . فربّما قال إن الذي به ينتفي بعض الأجسام هو الذي ينتفي به سائرها ، وربّما قال بخلاف ذلك فلا يجعل فناء البعض فناء الجميع . وهذا القول هو الذي ربّما تشدّد في التمسّك به كثير من أصحاب أبي علي . والقول الأول هو الذي يختاره أبو هاشم وأصحابه .

والأصل في ذلك أن يُبنى هذا الكلام على قواعد مسلّمة فلا يصح من بعد الخلاف . وتلك القواعد أن الأجسام متماثلة وأن الفناء اذا وجد فانما يوجد لا في محل ، وأن الضد اذا وجد على حدّ وجود غيره من الأضداد فسواء كثرت تلك الأضداد او قلّت فما يقتضي منافاته لبعضها هو الذي يقتضي منافاته لجميعها حتى لا يصح أن ينفي بعضها دون بعض . كما نقدّر مثله في السواد اذا طرأ على محل فيه أجزاء كثيرة من البياض لأنا

نعلم أن هذا الطارئ لا يختص بنفي بعض ما يوجد في المحل دون بعض بل ينفي الكل . وكان الوجه في ذلك وجود أحد الضدين على حدّ وجود الآخر من اختصاصها بالمحل الواحد وأن البياض كلّه جنس واحد بدلالة أنهما لو كانا في محلين او كان المحل واحدا واشتمل على السواد وغيره لم يكن البياض الطارئ نافيا لِمَا في محل سواه ولا كان نافيا للسواد والطعم معا لمّا كانا مختلفين .

فاذا تقرّر هذا الأصل وكان الفناء قد ثبت وجوده لا في محل ، اذ لو وجد في محل لأدّى الى اجتماع الشيء وضده في حالة واحدة لأن المحل ضده ، فقد صار عند وجوده لا في محل مفقود الاختصاص ببعض الأجسام دون بعض ، فما أوجب أن ينفي شيئا منها يوجب أن ينفي سائرها . ولا مخلص من ذلك الاّ اذا قيل إن الأجسام غير متماثلة ، او أن يقال إن فناء بعض الأجسام يخصّه دون غيره .

ولا يتأتّى في تخصيصه الاّ ما حكى عن بعضهم من قوله إن فناء هذا الجوهر يختص بالجهة[1] التي يوجد فيها هذا الجوهر فيكون بانتفائه دون غيره أحقّ . وقد أبطل ذلك في الكتاب بأن قال : لا يصح في الفناء أن يختص بجهة فإن الاختصاص بالجهة يكشف ثبوت معنى لأجله يختص بالجهة على ما يثبت في الجوهر . ولا يصح في الفناء أن يختص به معنى لأن ذلك يُنبئ عن تحيّزه ، ومتى عاد الفناء متحيّزا صار مثلا للجوهر دون أن يكون ضدا له .

فإن قال : انما يجب أن يختص بجهة لأجل معنى اذا اختص بها مع جواز أن لا يختص . فأمّا اذا كان اختصاصه[2] للذات لم يجب ما ذكرتم . فهلاّ جاز أن يفترق وجه استحقاق كونه كائنا في جهة ، تارة لمعنى وتارة للذات ؟

قيل له : لو كان يستحق الفناء كونه في جهة للذات لما صح في الجوهر أن يشاركه في كونه في جهة أصلا وإن كان لمعنى ، لأن الضدين لا يصح أن يستحق أحدهما مثل الصفة التي يستحق صاحبه لذاته سواء قُدّر أنه يستحقها للذات او المعنى . ولأجل

١) ي ف : الجهة .   ٢) ف : اختصاصه به .

ذلك استحال في السواد أن يستحق مثل صفة البياض لمعنى كما استحال أن يستحقه للذات . ويبيّن أنه لا يجوز استحقاق الفناء كونه في جهة لذاته ما قد تقرّر في الضدين أن صفة أحدهما للذات يجب أن يكون الآخر على العكس منها . وهذا يقتضي أن يكون للجوهر صفة بالعكس من صفة الفناء فيما يرجع الى اختصاصه بجهة . ولا تُعقل صفة تعاكس كونه كائنا في جهة . فكيف يستقيم القول بأن الفناء يستحق كونه كائنا في جهة للذات ؟ فثبت بهذه الجملة أنه لا يصح أن يكون الفناء كائنا في جهة لا للذات ولا لمعنى .

وقد بيّن من بعد أن الجهة اذا لم تكن أمرا يشار اليه فغير جائز أن يُقضي بتضادّ الجوهر والفناء على الجهة . واذا لم يكن كذلك فليس الاّ تضادّهما على مجرّد الوجود . وذلك يوجب أن ما ينفي بعض الأجسام ينفي سائرها . وأوضح ذلك بوجه آخر فقال إن الجوهر اذا اختص بجهة بعينها فانما يكون كذلك لمعنى ، والصفة التي سبيلها هذا السبيل لا يجوز أن يكون للتضادّ فيها مدخل . فكيف يصح قول من زعم أن الفناء يختص بجهة ؟

فأمّا من زعم أن قولنا يؤدّي الى تعجيزه تعالى من حيث لم يقدر على إفناء جسم وإبقاء غيره ، وهذا غاية العجز ومع ذلك مخالفٌ لِما أجمعت الأمّة عليه . وربّما قالوا : اذا قدر في الأوّل على إيجاد جسم دون جسم فيجب أن يكون قادرا في الثاني على إفناء جسم دون جسم .

فالجواب عنه أنه ما لم يثبت أن الشيء في نفسه مقدور لا يجب أن يوصف القادر بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه . وعلى هذا لم يصح أن يوصف القادر بالقدرة على الجمع بين الضدين ولا وُصف بالعجز عنه. وكذلك فاذا استحال أن يوجد في القادرين بقدرة مَن يتأتّى منه فعلُ الجسم ، لم يكن لأحد أن يقول : اذا لم يقدر القديم تعالى على إيجاد قادر بقدرة يقدر بها على فعل الأجسام فيجب كونه موصوفا بالعجز . فاذا تقرّرت هذه الجملة قلنا : إن الضد اذا وجد وهناك أضداد كثيرة موجودة على حدّ تكون نسبة هذا الضد

الطارئ الى الجميع على سواء فليس يدخل تحت القدرة بقاء بعضها وفناء البعض ، على ما أوضحناه في السواد اذا طرأ وفي المحل أجزاء كثيرة من البياض لأنا نعلم أنه لا يصح أن ينفي هذا السواد الطارئ بعض أجزاء البياض دون بعض . ولا يصح وصفه تعالى بالقدرة على ذلك لاستحالته في نفسه . فما الذي ينكر من مثله فيما نقوله ؟

ومتى قالوا : انما امتنع ذلك في السواد والبياض لأنه يؤدّي الى اجتماع الضدين .

قلنا لهم : فارضوا منا بمثل ذلك لأنا نقـول إن في وجود الفناء وقد وجد[1] معه بعض الجواهر وجود الضدين ، لأنا قد بيّنا أن حال الفناء مع الجواهر أجمع من حيث وجد على حدّ ينتسب[2] الى الجميع انتسابا واحدا بمنزلة السواد الطارئ على محل فيه أجزاء كثيرة من البياض ، فقد استويا .

فإن قالوا : انما يمتنع ما قلتم في السواد والبياض لأنه اذا لم ينف الجميع حصل المحل على هيئتين متضادّتين. وليس كذلك الحال في وجود بعض الجواهر مع عدم البعض.

قيل لهم : هذا الذي ذكرتموه هو فصل مع وجود النقض، وما هذا سبيله لا يصح. يبيّن ذلك أنه أَلْزَمَنَا صحة وجود بعض الجواهر مع عدم البعض والاّ أدّى الى العجز ، فناقضناه بما ذكرنا في السواد والبياض ، فعاد يُعلِّل امتناع ما أَلْزَمْنَا . وهذا يصحّح القلب عليه ولا يُنجيه منه التعليل الذي يصير مؤكّدا للنقض ، لأن في ضمن ما أورده «إن كلامي قد انتقض بذلك ولكن انما لا يصح ما ألزمتموني بوجه كذا وكذا»، وهذا لا يصح ..

فأمّا دعوى الإجماع في ذلك، فبعيد لأنه لم يُنقل عن المجتمعين هذا التفصيل، وأكثر ما يجري في كلام الأمّة انما يراد به الإماتة وما يجري مجراها دون أن يتحقّق عندهم معنى الفناء الذي هو العدم . فكيف يصح الاحتجاج في مثل ذلك بالإجماع ؟

فأمّا حالة الانتفاء فلا تشبه حالة الإيجاد لأن في الأوّل ليس يتعلّق وجود جوهر بوجود غيره فصح انفراد أحدهما عن صاحبه ، وليس كذلك عند الفناء لأن الذي يقتضي فناء

١) ف : – قد وجد .   ٢) ف : ينسب .

بعضها هو الذي يقتضي فناء سائرها على ما دل الدليل عليه . فصارت منزلة ذلك منزلة ما نقوله من أن القادر يقدر على أن يُفرد في المحل بعض أجزاء السواد عن بعض لمّا لم يكن لوجود بعضه تعلّق بسائره ، ولكنه لو أوجد في محل واحد عشرة أجزاء من السواد لم يصح له أن يُفني بعضها دون بعض بل الضد اذا طرأ ينفي الكل لمّا كان قد تعلّق انتفاء البعض بانتفاء صاحبه . فعرفتَ الفرق بين حالة الابتداء وبين الحالة الثانية التي هي حالة الإفناء .

وليس لأحد أن يقول : إنكم بنيتم هذه الجملة على صحة وجود المتماثلات في محل واحد وذلك مما لا نسلّم ، لأن الدلالة اذا دلّت على ما قلناه فلا معتبر بالتسليم وخلافه . ولو لم تدل الدلالة على جواز ذلك وثبوته لكان التقدير يكشف عمّا أردناه . هذا وقد بيّنا أن الخلاف في المسئلة التي نحن بصددها انما هو مع القائلين بإثبات الفناء . وليس يخالف ابو علي ومَن يذهب مذهبه في جواز وجود الكثير من المتماثل في المحل الواحد . فقد استقام لنا ما أردناه من هذا المثال .

ثم بيّن أن من حكم الفناء أن لا يصح البقاء عليه . وذلك ظاهر لأن الذي أوجب إثبات الفناء هو السمع الدالّ على أنه تعالى يبقى ويفنى ما عداه . فلو بقي الفناء لم ينتف الاّ بضد هو الجوهر وكان الجوهر ايضا لا ينتفي من بعد الاّ بالفناء ثم كذلك. فليس الاّ أن نقضي بأن الفناء لا يبقى.. ولولا دلالة السمع على ذلك لقد كان الأظهر من جهة العقل أن يكون الشيء اذا صح البقاء عليه أن يصح على ضده اعتبارا بسائر الأضداد ، وإن كان الواجب في كل شيء من ذلك أن يثبت باقيا بدليله . ولكن السمع كفانا في المنع من بقاء هذا العرض الذي هو الفناء . وإن كان في الشيوخ مَن يسلك في المنع من البقاء على الفناء طريقة من جهة العقل ، لكنها مدخولة عندنا . وليس هذا موضع تقصّي القول فيه .

ثم أورد القول في أن الفناء من جنس واحد وأنه متماثل لا تضادّ فيه ولا اختلاف . والأصل في ذلك أوّلا أنه لا يجوز أن يقال إن المقدور في الفناء لا يزيد على الجزء الواحد

بل يجب أن تكون في المقدور منه الأعداد التي لا حصر لها كما ثبت مثله في سائر الأنواع . وليس يُشبه حال الفناء حال القدرة التي نقضي أن لا قدرة تتعلّق بمقدور هذه القدرة فيقال : هلاّ جرى الفناء هذا المجرى؟ لأن الذي أوجب ذلك في القدرة هو استحالة تعلّق القدرتين بمقدور واحد ، ومثل ذلك لا يصح في الفناء . وعلى أنا في القدرة لسنا نقصر كونه قادرا على واحدة منها بعينها دون غيرها ولكنا نقول إن غيرها لا تتعلّق بعين ما تتعلّق هذه به . فهلاّ قال السائل بمثله؟

ثم يقع الكلام بيننا وبينه في أن الفناء مختلف او متماثل. ومما يدل على أن في المقدور أعداد كثيرة من الفناء أنه لو لم يكن في المقدور منه الاّ الجزء الواحد ، وقد صح أن البقاء لا يجوز عليه وما لا يجوز عليه البقاء لا يقدر على إعادته ولا على تقديمه وتأخيره ، للزم أن يكون تعالى انما يقدر على إفناء الأجسام في وقت مخصوص وهو الوقت الذي يختص الفناء بالوجود فيه . والسمع كما دل على أنه تعالى يقدر على إفناء الجواهر فقد دل على أنه تعالى يقدر عليه في كل حال . فيجب أن يكون في المقدور من ذلك العدد الكثير .

ثم يقع الكلام في أن الجميع متماثل او مختلف او متضادّ . والصحيح عندنا تماثُل جميع أجزائه لأنه إن قيل باختلاف اجزائه لم يصح أن تكون الجواهر مع أنها جنس واحد تنتفي بكل ما يُشار اليه من الفناء ؛ لأن المختلفَين اللذَين ليسا بضدّين لا يصح اتّفاقُهما في منافاة جنس واحد ، كما لا يصح انتفاء المختلفَين اللذَين ليسا بضدَّين بشيء واحد . وعلى هذا لم يصح أن يشترك السواد والحلاوة في منافاة البياض ، كما لم يصح في البياض أن ينفيهما . فهذا الوجه يُبطل الاختلاف المجرّد . فأمّا اذا أردنا نفي التضادّ عن أجزاء الفناء فلا يمكن ذلك بهذه الطريقة ، لأن الضدين قد يصح اشتراكهما في نفي الجنس الواحد كاشتراك السواد والبياض في منافاة الحمرة . فيجب أن يكون الذي يُنفى به تضادُّ الفناء أن يقال : لوكان بعض الفناء يضادّ بعضا لوجب أن يختص كل واحد من ذلك فيما عليه في ذاته بصفة تعاكس صفة صاحبه . وهذا مما لا طريق اليه لأن أخصّ ما عليه الفناء في ذاته هو صحة منافاة الجوهر ، وذلك حكم قد اتّفق فيه الكل . فيجب القضاء بتماثله كما يجب أن يُقضى بتماثل

أجزاء التأليف لمّا اشترك الجميع في الحاجة عند الوجود الى محلين متجاورين . وهذا الوجه يصح أن يُذكر في ابتداء الدلالة على تماثل جميع أجزاء الفناء من دون أن نتكلّم على ذلك الضرب من التقسيم .

ثم بيّن أن الوجه الذي لأجله حسن قطعُ التكليف بالفناء هو ما يرجع الى أن المكلَّف اذا علم ذلك صار لطفا له في التكليف ، من حيث يتصوّر أن التكليف ينقطع عنه على وجه لا يكون أبلغ منه وثوابه يتراخى التراخي الظاهر فيكون عند ذلك أقرب الى فعل الواجب لوجوبه والامتناع من القبيح لقبحه وعن الإلجاء أبعد . ويكون القطع بهذا الوجه أقوى من القطع بالإماتة ، وإن كنا نقول إن الله تعالى يقطع التكليف عن المكلفين في الدنيا بالإماتة حالا بعد حال ما دام هناك مكلَّف يعتبر به ، فاذا كان آخر المكلفين وزال الاعتبار في موته فليس الاّ أن يفنيه ثم يصير فناؤه فناء للجميع . وهذا هو الذي اختاره في الكتاب ، دون ما حكاه عن أبي هاشم أنه كان يرى أن التكليف آخرا ينقطع بالموت ثم يرد الفناء عليه من بعد . وهذه الإماتة على هذا الحدّ ليس يظهر فيها وجه تحسن لأجله ، فالأقرب أن يكون قطع التكليف في هذه الحال بالفناء . وعلى كل حال فما ذكرناه من ثبات اللطف في المكلفين عند علمهم بانقطاع التكليف على هذا الحدّ قد تحقّق فيه وجه اللطف .

ولأجل ما ذكرناه من وجه الحسن في إيجاد الفناء منع شيوخنا من وجود الفناء على غير هذه الطريقة . فلهذا قالوا إن تقديم الفناء على الجوهر لا يحسن لأنه لا فائدة فيه ، واللطف الذي يُقدَّر حصوله يرجع الى قدرته تعالى على إيجاد مثله ، فهلاّ اكتفى بالعلم الذي يحصل لنا بما سيقع من بعد عن[1] تقديم الفناء على وجود الأجسام؟ وقد قال بعضهم إن تقديم الفناء على الجوهر غير مقدور أصلا فضلا عن أن يقال بحسنه . وعلّل ذلك بأن في وجوده ولا جوهر ينتفي به إخراجا له عما عليه في ذاته ، ووجود الذات على حدّ لا يظهر حكمه لا يصح . ولكن ذلك ليس بمرضي ، لأن لقائل أن يقول : هلاّ كان

١) ف : من .

الذي يرجع الى ذاته صحة منافاته للجوهر لو صادف وجودُه وجودَه ، وأن يكون ذلك جاريا مجرى السواد اذا وجد في محل لا بياض فيه لأنه موجود على حد لو صادف بياضا في محله لنفاه ؟ فكذلك يقول السائل في الفناء . وإن كان قد يمكن الفرق بين الأمرين ، وليس هذا مما نحتاج اليه في هذا الموضع .

فحصل من جملة ما تقدّم أن الله تعالى يُفني الأجسام بضد . وبيّنّا ما يختص به ذلك الضد من الأحكام . فاذا قال القائل : فكيف تقع الإثابة بعد الفناء ؟ قلنا : بأن يُعاد المُثاب ويُحيا ثم يتوفّر عليه ما يستحقه من الثواب . فأوجب ذلك ذكر الكلام في الإعادة وما يتّصل بها .

باب الكلام في صحة الإعادة

اعلم أن هذا الباب يشتمل على بيان القول فيما يصح أن يُعاد وما لا يصح ذلك فيه ، ليثبت لنا أن الجسم لاحِق بقبيل ما يصح إعادته . والأصل في ذلك أن العلماء لم يختلفوا في صحة إعادة الأجسام وانما الخلاف فيما عدا ذلك . فالذي عندنا أن ما تصح إعادته يجب أن يكون باقيا ، وأن يكون من فعله تعالى دون فعل غيره ، وأن يكون مبتدأ. فما جمع هذه الشروط الثلاثة يصح إعادته، سواء كان من جنس ما يقدر العباد عليه او لم يكن من هذا الجنس بل كان القديم تعالى هو المخصوص بالقدرة عليه .

وذهب أبوعلي الى أن الذي تصح إعادته هو ما يختص تعالى بالقدرة عليه . فأمّا ما كان جنسه داخلا تحت مقدور العباد نحو التأليف وما أشبهه فإعادته لا تصح عنده . وقد حُكي عن قوم أنهم أجازوا إعادة ما لا يبقى من مقدور الله تعالى . فأمّا المتولّد من أفعاله تعالى فلم يختلف مشايخنا في أنه اذا كان حادثا عن سبب لا يبقى أن إعادته لا تصح . وانما اختلف كلام قاضي القضاة في أنه اذا تولّد عن سبب باق هل تصح إعادته بإعادة سببه ام لا ؟ فالذي قاله في « المغني » أنه تصح إعادته بإعادة سببه الباقي ، ثم رجع عن ذلك وقال : لا تصح إعادة المتولّد بحال سواء كان سببه باقيا او غير باق . فأمّا مقدورات العباد فعلى كل حال لا تصح عند مشايخنا إعادتها، سواء كانت باقية او غير باقية او مبتدأة او متولّدة . فهذه جملة القول في المذاهب . ونحن نبين الكلام على واحد واحد منه ليسلم لنا القول بصحة إعادة الجواهر .

وأمّا اذا كان الشيء مما لا يصح البقاء عليه فإعادته ممتنعة لأجل أنه اذا لم يصح

البقاء عليه فوجوده مختص بوقت واحد وفي تجويز إعادته ما يقتضي صحة وجوده في وقتين . ومتى صح وجوده في وقتين خرج عن أن يكون من باب ما لا يبقى ولحق بالباقيات .

وليس لأحد أن يقول : انما يجوز وجوده في وقتين على سبيل الانقطاع دون التوالي ، لأنه اذا كان في نفسه يصح أن يوجد في وقت آخر فينبغي أن لا تفترق حال التوالي وحال الانقطاع فيه، لأنه لا يصح في الصفة أن تُحيل نفسها وإن أحالت غيرها. فكيف صار الوجود في الأوّل مانعا من استمراره في الثاني على وجه الاتّصال بالأوّل، مع أنه يصح الوجود على هذه الذات في الوقت الثالث بأن يوجد ابتداء او[1] على طريق الإعادة؟ فبطل هذا القسم.

وأمّا مقدور العباد فما لا يبقى منه[2] قد دخل في[3] امتناع إعادته تحت ما تقدّم. وما يبقى فهو وإن لم يختص في الوجود بوقت فهو مختص في الحدوث بوقت . وما هذا سبيله تمتنع إعادته لأن في إعادته جواز التقديم والتأخير عليه . ألا ترى أن الإعادة هي ضرب من تأخير الإيجاد ؟ ولو صح التقديم والتأخير على مقدور القدرة لبطل ما عرفناه من حكم القدرة وهو أن لا تتعدّى الجزء الواحد والوقت والجنس والمحل واحد ، لأنه كان ينبغي أن يصح منه بهذه القدرة الواحدة تقديم المقدورات التي توجد بعد أوقات . ولو كان كذلك لزالت المفاضلة بين القادرين وللزم في الضعيف أن يصح منه حمل الجبال بأن يقدّم ما يصح منه أن يفعله على مرّ الأوقات مجتمعا في حالة واحدة ، وللزم وهو ضعيف أن يصح منه وقد اضطجع الزمان الطويل وكفّ عن الفعل أن يفعل ما كان يصح منه أن يفعله على مرّ الأوقات عندما يقوم من الاضطجاع بأن يكون قد تأخّر مقدوراته ، وهذا يُلحق الضعيف بالقوي . فحصل من ذلك أن مقدور القدرة بكل حال لا تصح إعادته .

وهذه الجملة تقتضي أن الذي يبقى وإن كان من جنس مقدور العباد اذا وقع من فعله

١) ف : و. ٢) ي ف : منها. ٣) ف : — في.

تعالى فإعادته صحيحة ، خلافا لِما قاله أبو علي لأنه زعم أن ذلك لو صح من الله تعالى لصح منا . فاذ بيّنّا أن الوجه الذي يمنع من إعادة[1] مقدور القدرة هو ما يعود بنقض حكم القدرة ، وهذا الوجه غير قائم فيما يفعله تعالى لمّا لم يكن قادرا بقدرة ، فينبغي أن تصح منه إعادة التأليف وما أشبهه .

فأمّا ما كان من فعله تعالى باقيا ولكنـه متولّد عن سبب فانما قلنا إن إعادته لا تصح لأنه قد ثبت أن ما يحدث عن سبب لا يصح وكان لا يصح حدوثه الاّ عنه بعينه دون أن يصح حدوثه ابتداء او بسبب آخر . وهذا هو الذي استقرّ عليه مذهب أبي هاشم على ما قاله في « الأبواب » دون ما ذكره في « الجامع » . فاذا تقرّر هذا الأصل قلنا : فهذا السبب الذي حدث عنه هذا المسبّب إمّا أن يكون باقيا او لا يصح عليه البقاء . فإن لم يجز البقاء على السبب وقد عُلم أن إعادة المسبّب لا تكون الاّ بإعادة سببه ، فاذا امتنع على السبب الإعادة لأنه من قبيل ما لا يبقى فينبغي أن تمتنع الإعادة على المسبّب ايضا ، وهذا بيّن . فأمّا إن كان السبب مما يبقى فللشبهة فيه مدخل : هلاّ صح أن يُعاد المسبّب بإعادة هذا السبب ؟ ولكن الوجه الذي لأجله منعنا من جواز الإعادة على المسبّب الذي هذا سبيله هو ما قد تقرّر أن السبب له في كل حال مسبَّبٌ غير المسبّب الأول ، على ما نعلمه من حال الثقل لأنه يولّد في كل حال حركة غير الحركة التي تولّدت عنه أوّلا . وجرى مجرى القدرة ، فكما القدرة لها في كل حال مقدورٌ غير المقدور الأوّل فكذلك حال السبب . فاذا تقرّر هذا الأصل قلنا : لو أُعيد ذلك المسبّب بإعادة هذا السبب لوجب أن يكون له في حال الإعادة مسبّبٌ غير المسبّب الذي كان له في الأوّل . وهذا ينقض حكم السبب لأن حاله كحال القدرة في أنه لا يجوز أن يتعدّى المسبّب الواحد اذا كان الوقت والجنس والمحل واحدا ، كما يجب مثله في القدرة . فلهذا الوجه خاصّة لم تجز إعادة هذه العين المسبّبة وإن جاز أن يُعاد ما كان من هذا الجنس على ما تقدّم ذكره .

١) ف : اعادته.

فأمّا الجواهر فإن هذه الوجوه من الموانع قد ارتفعت عنها لأنها باقية ، والقديم تعالى هو المخصوص بالقدرة عليها . واذا وقعت مبتدأة دون أن تدخلها طريقة التوليد فينبغي أن تصح إعادتها بلا خلاف . يبيّن ذلك أنه لو امتنع لم يكن المانع الاّ لِما يرجع اليها او الى كون القادر قادرا عليها . ومعلوم أن القادر عليها هو قادر لنفسه ولا يصح أن تتغيّر حاله في كونه قادرا . وهي في أنفسها يصح أن تتقدّم في الوجود وأن تتأخّر . فيجب اذا صح منه تعالى أن يبتدئ بإيجادها أن يصح منه أن يُعيدها ، لأن حالها عند الإعادة كحالها في الأوّل . وبهذا تفارق سائر ما لا تجوز الإعادة عليه .

ويوضح ذلك أن الحالة التي هي حال الإعادة لو قدّرنا أن الجوهر يتأخّر وجوده ابتداء الى هذا الوقت بأن لم يكن الله[1] تعالى قد أوجده من قبل لصح بلا إشكال أن يبتدئ بإيجاده الآن . فيجب اذا عُدِم أن يعود الى حالته الأولى في صحة إيجاده له ، واذا أوجده على هذا الحدّ فهو المُعاد .

وقد ذكر رحمه الله أن ذلك معنى قوله تعالى « قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ »[2] . فاستدل بالآية[3] على الإعادة وإن كان ذلك انما هو في الحياة خاصّة ، ولكن الكلام فيها وفي غيرها سواء . ولم يكن الذي يقع للكُفّار من الشبهة في الإعادة الاّ فيما يتّصل بالإحياء بعد الإماتة ، والاّ فليس يظهر عنهم القول بالفناء على الحقيقة ثم امتناع الإعادة . وأيّ ذلك كان فما قدّمناه يحجّهم .

فأمّا سؤالهم أنه تعالى اذا أعاد هذه الجواهر وغيرها فهل يُعيدها بمعنى هو الإعادة او لا يكون كذلك ، فالذي عندنا أن الإعادة ليست معنى يُشار اليه حتى يكون المُعاد يستحق صفته بالوجود به ، كما لا يستحق الموجود بطريقة الحدوث هذه الصفة لأجل معنى ، وكما منعنا مثله في الباقي . وإن كان الذين خالفونا في البقاء لم يخالفوا في الإعادة والإحداث ، وانما حُكي الخلاف في أن الإعادة معنى عن عبّاد وهشام بن عمرو وغيرهما . والذي يُبطل ذلك أن المُعاد ليست له صفة أزيد من الوجود المتجدّد . وقد

١) ي : — الله. ٢) يس ٧٩. ٣) ف : بالابتداء؛ واللفظة في ي غير واضحة.

ثبت أن المحدَث ليس بمحدَث لمعنى ، فكذلك المُعاد. والذي بينهما من الفصل لا يُكسب[1] المُعاد صفة فتستند الى معنى . ألا ترى أن الذي به يقع الفرق بينهما أن المحدث وجد بعد أن لم يكن موجودا فقط ، والمُعاد وجد بعد أن لم يكن موجودا وقد كانت له حالةٌ وُجد فيها ؟ ومعلوم أن ما تقضّى والعدم الذي طرأ عليه لا يُكسبانه[2] صفة زائدة حتى يصح تعلّقها بمعنى . ولا يبقى بعد ذلك الاّ أن يقول قائل : فقد صار مُعادا بعد أن لم يكن فهلاّ كان كذلك لمعنى ؟ وهذا يلزمه مثله في الحدوث .

وقد بينّا أن التعلّق بالعبارات لا وجه له . وانما استطال أهل اللغة تفصيل معنى المُعاد بأن يقال : هو الموجود الذي كان موجودا من قبل ثم عُدِم ثم أُوجد مرّة أخرى. فعبّروا عن ذلك بأنه مُعاد كما فعلوا مثله في الباقي على ما تقدّم ذكره .

وقد استدل أبو هاشم على أن الإعادة ليست معنى فقال : لو كان الجوهر اذا وجد في هذا الوقت على سبيل الإعادة يجب أن يكون موجودا لمعنى ، للزم أن يقال إنه تعالى لو أخّر إيجاده الى هذا الوقت ثم أوجده فيه ابتداء أن يكون موجودا لذلك المعنى ، لأن الصفة الواحدة لا بدّ من أن يكون المُؤثِّر فيها شيئا واحدا اذا كان المستحِقّ لها ذاتا واحدة ، وإن استحقها في وقتين. ولو كان كذلك للزم في هذا المعنى وقد صح وجوده فيكون تارة إعادة وتارة غير إعادة أن لا يختص بأحد الوجهين دون الآخر الاّ لمعنى ، كما قال القوم مثله في نفس المُعاد . فلئن جاز أن لا تكون الإعادة إعادة لأجل معنى جاز مثله في نفس المُعاد .

فبطل القول بإثبات الإعادة معنى. وثبت لنا الفصل بين ما تصح إعادته وما لا يصح .

١) ي ف : يكتسب . ٢) ي ف : يكتسبانه .

باب في بيان مَن يجب أن يُعاد ومَن لا يجب

اعلم أنه اذا كان الذي لأجله تجب الإعادة هو لكي يتوفّر على المستحقّ حقُّه ، ولن يتمّ ذلك الاّ بالإعادة ، فيجب أن تُراعَى حال مَن له حق فيُقضى بوجوب إعادته . ولا يعدوا مَن له الحق من أن يكون حقه ثوابا على طاعة او اجتناب معصيّة ، او أن يكون حقه العِوَض الذي يستحقه على ما ينزل به من الآلام والغموم وغيرهما اذا لم يكن قد توفّر عليه في الدنيا وبقي مستحقا له . وكل مَن هذا حاله تجب إعادته ، مكلّفا كان او غير مكلف . وأمّا الثواب فلن يكون الاّ في المكلفين .

فأمّا مَن خرج عن ذلك من أهل العقاب فالحقّ الثابت هناك هو عليه لا له فلا يوصف بوجوب توفيره عليه فتلزم إعادته لهذا السبب ، ولكن يحسن استيفاؤه عليه فتحسن إعادته ويحسن إسقاطه فلا يُعاد . وليس يصح عندنا قول مَن يقول بوجوب المعاقبة لكونه أصلح فتجب الإعادة لوجوب هذا الحق ، على ما سنبيّنه . لكنا نقول إن المستحق للعقاب اذا جاز فيه كلا الأمرين وقفت[١] إعادتُه على ورود السمع . فإن ورد بأنه تعالى يستوفي حقه فلا بدّ من إعادته ، وإن لم يرد بذلك فالعقل انما يجوّز كِلا الأمرين على ما بينّـا[٢] . وقد ورد السمع بأنه تعالى يُعاقب مَن يستحق العقاب ، فصار ذلك مضموما الى ما تقدّم . وإن كنّا لا نقول بعد ورود السمع ايضا إن إعادة المعاقَب واجبة . وكيف نقول ذلك وقد حسن عندنا إسقاط هذا العقاب وإن كان الوعيد قد ورد به ؟ ولا يجب بالوعد والوعيد شيء ، على ما نذكره في باب الوعيد إن شاء الله ، ولكنا نقول إنه لا

١) ي ف : وقف.   ٢) ف : بيناه.

بدّ من وقوعه . وتجري الإعادة مجرى نفس العقاب فتحسن لحسنه ، كما أجرينا الإعادة مجرى نفس الحقّ فيمن أوجبنا إعادته من ثواب وعوض . فاذا لم تتمّ معاقبته إيّاه الاّ بإعادته حسنت كحسن العقاب . فأمّا مَن يُقدَّر فيه عدم استحقاق أحد هذين فإعادته إن وقعت فهي جارية مجرى ابتداء الخلق . وقد حسن منه تعالى أن يتفضّل بابتداء الخلق لأجل نفع ، فكذلك الإعادة .

فإذا أعاد تعالى مَن يستحق الثواب فلا شبهة في وجوب تبقيته أبدا ، لأن الثواب يُستحق دائما فلا يصير موفّرا عليه على ما يستحقه الاّ بعد أن يدوم المُثاب ايضا .

وأمّا العوض فالكلام فيمن يستحقه وأنه يجب أن يبقى دائما او لا يجب ذلك فيه مبني على الخلاف بين العلماء في دوام استحقاق العوض . فمن رأى أنه يدوم استحقاقه يُجري حال المعوَّض على مثل حال المُثاب . ومن لا يقول بذلك ففيهم من يقول أنه له تعالى ان يُزيل حياة هذا المعوّض بعد توفير حقه عليه على وجه لا يلحقه ألم ، او بأن يقلبه صورة حسنة يلتذّ بها أهل الجنّة . وعلى نحو ذلك يتأوّل قوله تعالى « وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا »[١] فكأنه يرى غيره قد صار بهذه الصفة فيتمنّى هذه الحالة ، وإن كان الظاهر أن بعد ورود السمع يزول هذا التجويز . وفيهم من يقول : لا بدّ من أن يتفضّل تعالى عليه بعد توفير ما استحقه من العوض لئلا يكون فاعلا للقبيح بقطع تلك المنافع بالإماتة او غيرها ، على ما يجري في كلام الإخشيذية . والكلام في ذلك يعود في باب الأعواض إن شاء الله .

فأمّا السمع فقد أوجب الآن إعادة كل الحيوانات على اختلاف أحوالها وأن التغيير لا يرد على شيء منها بإماتة او غيرها . وعلى ذلك إجماع لا يُعرف فيه خلاف . وعليه دل قوله تعالى « وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ » الى قوله « ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ »[٢] وقال « وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ »[٣] الى ما أشبه ذلك من الظواهر .

فهذا وجه الكلام فيمن يجب إعادته ومن لا يجب .

١) النبأ ٤٠.   ٢) الانعام ٣٨.   ٣) التكوير ٥.

باب في الوجوه التي تصح الإعادة عليها وتحسن وما يتّصل بذلك

اعلم أنه لا بدّ في الحي منا من أجزاء مخصوصة تُعَدّ أجزاء الأصل وهي التي معها يصح أن يبقى حيا ولا يجوز أن يبقى حيا من دونها . والاعتبار بها خاصة في كون زيد مطيعا اوكون عمرو عاصيا او مستحقا للعوض . وما زاد على ذلك او نقص منه مما لا يؤثّر في هذا الحكم فليس به اعتبار فيما يرجع اليه من الأحكام التي تجري عليه في الدنيا والآخرة . ويجب أن يُراعى في باب الإعادة ما يراعى في حال التبقية . فاذا كنّا نعلم أن زيدا المطيع انما يبين من غيره بما هو عليه ولا يؤثّر في ذلك سمنُه وهزالُه او زوال بعض أطرافه فيجب أن يكون الاعتبار في وجوب الإعادة بمثل ذلك . فإنه اذا أُعيد على هذا الحدّ فهو الذي كان مطيعا في الدنيا كما أنه اذا بقي فهو الذي كان من قبل مطيعا . هذا هو الصحيح عندنا ، ولا نوجب إعادة ما زاد على ذلك .

وقد اختلف الناس في ذلك ضروبا من اختلاف . فحُكي عن قوم أنهم قالوا : يجب أن يُعاد على الهيئة التي كان مطيعا عليها او عاصيا حتى يجوّزوا إعادته هزيلا وقد كان سمينا أو سمينا وقد كان هزيلا . وربّما اعتبر بعضهم بالحالة التي تصادف موته فعلى ذلك تجب إعادته وقريب من ذلك . فقد حُكي عن أبي علي وهو أنه أوجب في المقطوع يده في السرقة او غيرها أنه لا يجوز أن تُعاد اليه يدٌ أخرى ، وإن كان أبو هاشم قد استبعد ذلك عنه .

ثم اختلف مَن لم يوجب ما ذكرناه من إعادة هذه الزوائد بل أوجب القَدْر الذي لا بدّ منه في كونه حيا . ففيهم من أضاف الى ذلك وجوب إعادة التأليف الذي يتميّز به زيد من غيره وما هو يختص به من التخطيط . وهذا قول محكي عن أبي هاشم . ثم

حكى الشيخ أبو عبدالله عنه أنه رجع عن ذلك فأوجب إعادة حياته التي كان بها حيا وأجاز التبدّل في تأليفه . وهو اختيار الشيخ أبي عبدالله أوّلا . ثم رجع عنه وقال : ليس بتلك الحياة بعينها اعتبار فانما الواجب إعادة ما لا يكون حياة الاّ لزيد .

وهذا هو الصحيح عندنا لأنه ليس بأعيان التأليف اعتبار . ألا ترى أنا لو قدّرنا زيدا باقيا مدّة طويلة وقدّرنا أن تأليفه يتجدّد عليه لم يخرج من أن يكون هو الحي الأول ؟ وهكذا لو قدّرنا أن حياته لا تبقى بل تتجدّد حالا فحالا لم يقدح ذلك في علمنا بأنه هو الحي الأول . وعلى ذلك صح ممن يعتقد استحالة البقاء على الأعراض أن يعلم أن زيدا هو هذا[1] الذي كان بالأمس ، وإن اعتقد أن كل ما فيه من المعاني يتجدّد عليه . فأمّا اشتراط ما لا يكون حياة الاّ له فهو لأجل أن ما يختص محلا او يصح وجوده فيه لا يصح وكان لا يصح وجوده الاّ فيه . وعلى هذا كان الصحيح عندنا أن حياة زيد لا يجوز أن تكون بعينها حياة لعمرو .

فاذا كان كذلك وجب أن يكون الاعتبار بالأجزاء التي هي أجزاء الأصل ، سواء أُعيد عليها ذلك التأليف بعينه وتلك الحياة بعينها او لم يكن كذلك ، لأن الحي على كل حال هو الجملة المبنية من تلك الأجزاء لا الأعراض التي تحلّها . كما أن المتحرّك والأسود هو ذات الجوهر دون ما فيه من حركة وسواد ، لا على ما حُكي عن عبّاد أنه عبارة عن الأمرين ، ولأجل ذلك يصح أن تختلف الحركات ويكون المتحرّك هو الأول دون غيره . فاذا صح ذلك وكان الذي يقدر تعالى عليه من أجزاء الحياة لا حصر لها فينبغي أن يصح وقوع الاستبدال فيها اذا كان الشرط الذي ذكرناه قائما . فأمّا نفس أجزاء الأصل فالتبدّل فيها لا يصح ويجب عليه تعالى أن يُعيدها بعينها وهو عالم بها مع تفرّقها ولا يتعذّر عليه جمعها وإعادتها الى الحالة الأولى . يبيّن ذلك أنه لو جازت إعادة غير هذه الأجزاء لم يكن المطيع عين المُثاب ولا كان العاصي عين المعاقَب . وكذلك القول في المعوَّض . وهذا بيّن .

١) ف : هذا هو.

وقد دخل تحت هذه الجملة إبطال قول مَن قال بوجوب إعادة الحي على الحدّ الذي أطاع عليه او مات عليه ، لأنا قد عرفنا أن مَن أحسن وهو سمين ثم هزل لم يسقط شكره . وهكذا لو أساء وهو هزيل ثم سمن لم يسقط ذمّه . وهكذا لو كان له يد ثم قُطعت لم تزل هذه الأحكام . فعرفنا أن المعتبر في الثواب والعقاب وغيرهما انما هو بالجملة التي لا بدّ منها حتى أن الحي الذي نشاهده الآن وقد صار من الصغر بهيئة الفرخ هو الذي كان من قبل ومَن نشاهده الآن وهو مُبدَّن فهو الذي كان في المهد . فعرفتَ أن المعتبر هو بتلك الأجزاء التي لا بدّ منها في كونه حيا ، وإن كان لا طريق لنا الى العلم بتفصيله وانما نتكلّم على الجملة .

هذا هو الكلام فيما يجب . فأمّا الزيادة على ذلك فجائزة . وربّما يكون تعالى منعما بها على المُثاب . وربّما كان إنعامه بنقصان أجزاء ليست مما لا بدّ منها في كون الحي حيا . وعلى ذلك[1] ورد الخبر بأن « أهل الجنّة جُرد مُرد »[2] لمّا لم يكن بالشعر اعتبار في كون الحي حيا . وورد ايضا بإعادتهم على أكمل صورة وأحسنها . وورد في أهل النار أعاذنا الله منها أنهم يُعادون على صورة شوهاء تنفر عنها الطباع . وكل هذا يشهد لِما قلناه أن المعتبر هو بما بينّا . واذا لم يصح في زيد المطيع أن يكون الاّ هذا بعينه ، فالقول بأنه تعالى يجب أن يقدر على إبدال هذه الأجزاء بأجزاء أخر قول فاسد لأنه لا يدخل هذا الباب تحت المقدور.

فأمّا الحيوان اذا صار غِذاء لغيره من الحيوانات فليس تكون أجزاء هذا المأكول أصلا لحيّ آخر وانما تصير زيادة في أبعاضه وسمنه . وإن كان قد قال في الكتاب : ليس يمتنع أن يقال إن اغتذاء الحيوان بالحيوان انما يقع ايضا بالأجزاء الزائدة دون أجزاء الأصل في المتغذّي به . وهذا قريب ولا مانع يمنع من خلافه . وانما الممتنع أن تصير أجزاء الأصل لبعض الحيوانات أصلا لحيوان آخر . وليس يمتنع أن يقال في الزائد على ما يحتاج الأصل اليه أن يبنيه الله تعالى بنية حيوان آخر .

١) ف : هذا .   ٢) اخرجه الترمذي والدارمي وابن حنبل .

وكان الذي منع من أن تكون أجزاء الأصل التي لا بدّ منها في زيد أجزاء الأصل لعمرو او لغيره أن ذلك يُبطل تمييز أحدهما من الآخر مع علمنا بوجوب تمييزها لِما يختصّان به من الأحكام المختلفة . ولهذا الأصل منعنا مما أجازه الشيخ أبو عبدالله من قوله إنه ليس يمتنع أن يكون هاهنا قبيل من الأجزاء لا يصح أن تكون الاّ زيدا فيصح وقوع التبدّل في أجزائه التي لا بدّ منها الآن في كونه حيا الى أجزاء أخر من هذا القبيل على ضرب من تطاول الزمان وإن لم يجز في الأوقات المتقاربة . وذلك لأن هذا يُبطل علينا طريق العلم بأن زيدا هو هذا الذي أساء منذ حين او أطاع منذ حين لتصح آخرا الأحكام التي يستحقها عليه . فما أوجب سلامة العلم بما ذكرناه يوجب أن يمتنع تغاير هذه الأجزاء . وما أوجب امتناع ذلك في الأوقات المتقاربة هو الذي يوجب امتناعه في الأوقات المتطاولة ، فيجب أن يبطل هذا المذهب .

وكما أن الحي يخرج عن أن يكون هو الأول بالتبدّل الذي ذكرناه فمنعنا منه ، فكذلك لا يصح أن يبقى حيا على ما كان عليه من قبل وقد زال عنه بعض ما لا بدّ منه في كونه حيا . فعلى ذلك يخرج عن كونه حيا بإزالة الرأس او بالتوسيط او ما أشبه ذلك . وقد يخرج ايضا عن كونه حيا بإبطال البنية المخصوصة التي لا يبقى هذا الحي بعينه حيا الاّ معها . فعلى ذلك يمتنع أن يقول قائل إن الذرّة يصح أن[1] تصير بصفة الفيل بأن تزداد أجزاؤه[2] على مرّ الأوقات ، وذلك لأنه لا بدّ من أن تبطل البنية الأولى واذا بطلت خرج الحي عن أن يكون هو الأوّل . وقد عُلم في كل حيوان أنه مخصوص ببنية مخصوصة وأن الصغر والكبر انما لا يؤثّران ما دام ما قلناه حاصلا . فأمّا إن زال ذلك خرج الحي عن كونه حيا . فعلى ذلك لا يصح أن تصير النملة كالفيل وحكمها ما تقدّم . وعلى هذا الأصل يجري الكلام في المسخ الذي يعرض لبعض الحيوانات ، لأنه لا يرد على تلك الحيوانات التغيير في الأجزاء التي لا بدّ من بنيتها على وجه مخصوص ليبقى ذلك الحيوان حيا ، وانما يرد التغيير على ظواهر الصور . وكذلك قال شيوخنا في المَلَك اذا رُؤِيَ على

١) ف : — يصح ان .   ٢) كذا في الأصلين.

هيئة الإنسان . ولطائف ذلك انما يستأثر الله بالعلم بها وانما نتكلّم على الجمل من هذا الباب .

فإن قيل : فالذي حقّقتموه من الأجزاء التي لا بدّ منها في الإعادة هو مذهب جميع الشيوخ أوّلا . وكيف تدّعي أنه مذهب جماعتهم مع ما جرى من الخلاف في وجوب إعادة التأليف بعينه او الحياة بعينها ومع ما يجوّزه الشيخ أبو عبدالله من أن يكون هذا الحي تُبدَّل أجزاؤه وهو الذي كان أوّلا ؟ فهلاّ قلتم إن مذهبه أنه لا تجب إعادة هذه الأجزاء بعينها بل يصح وقوع الاستبدال بها ؟

قيل له : إن الذي اختلفوا فيه من وجوب ما تجب إعادته من هذه الأعراض انما كان بعد اتّفاقهم في أجزاء الأصل . ثم أوجب بعضهم إعادة الأبعاض ايضا وأوجب آخرون إعادة التأليف والحياة بأعيانها . فلولا أن ذلك الأصل متّفق عليه والاّ لم يكن لإنكار أبي هاشم على أبي علي معنى اذا أوجب إعادة اليد المقطوعة بعينها ، وهو ليس يوجب من ذلك إعادة شيء بعينه . فأمّا الذي حكيناه عن الشيخ أبي عبدالله فقد أبطلناه . وإن لم يكن ذلك بموجِب عليه أن يقول في الإعادة بما ظنّه السائل ، لأنه انما أجاز ما قاله في حال البقاء على ضرب من التدريج ، وحالة الفناء وما بعدها من حال الإعادة يجريان عنده مجرى الوقتين المتقاربين فلا يجوز دخول البدل في ذلك . فيكون مذهبه مثل مذهب الشيوخ . وإن كنا قد ألزمناه في الأوقات المتقاربة دخول البدل في هذه الأجزاء ، ولكنه اذا لم يرتكب ولم يلتزم لم يُعَدّ مذهبا له . وعلى أن له أن يقول : إن السمع من إجماع او غيره قد أزالني عن هذا التجويز ، فلا وجه للتشنيع عليه .

وقد بيّن في الكتاب أن الذي لأجله يجوز أن يقول قائل بإعادة عين التأليف فقط او عين الحياة فقط هو تجويزه أن نفس زيد يصح أن يكون عمرا بأن تُداخل أجزاؤُه أجزاءه فلا يتميّز عنده بالأجزاء وانما يتميّز بأحد هذين العرضين فيوجب إعادتهما . ومتى بطل هذا المذهب وهو الظاهر من مذهب الشيوخ فقد يصح اتّفاقهم على وجوب إعادة تلك الأجزاء التي تُعَدّ أصلا ويبقى الخلاف فيما زاد عليها .

باب في أن مَن تكاملت هذه الشروط فيه وجب تكليفه

اعلم أن هذه الأبواب المتقدّمة كلها كانت كلاما في التكليف وما يتّصل به . ثم لمّا كان أحد الأبواب في ذلك بيان الشروط الراجعة الى المكلِّف الحكيم وكان ذلك قد تضمّن الإثابة على ما يتكلّفه المكلَّف من الطاعات اتّصل ذلك بباب الفناء والإعادة الذين معهما يثبت الثواب على الحدّ المستحق . فصارت هذه الأبواب متخلّلة لما كانت[١] من قبل .

فلما فرغ من الكلام في هذه الجمل عاد الى أن يبيّن أن مَن تكاملت فيه هذه الشروط فلا بدّ من تكليفه . وقد جرى له في ترجمة الباب ما يدل على أن التكليف واجب عند اجتماع هذه الأسباب . وقد يسمح بإطلاق هذه العبارة والاّ فالتكليف ليس يجب عندنا ابتداء وإن كنا نقول إنه لا بدّ من حصوله عند تكامل هذه الشروط . والفرق بين الأمرين هو أنا اذا قلنا في التكليف إنه واجب ، فلو قدّرناه تعالى غير فاعل له لكان الذي يصرف اليه الذمّ هو أنه لم يفعل هذا الواجب عليه . واذا قلنا : لا بدّ منه ، فلو قدّرنا أنه لم يكلّف لكان الذي يصرف الذم اليه هو جعله تعالى المكلَّف على هذه الشروط والأوصاف ، لأن ذلك يكون قبيحا اذا لم يقترن به التكليف . وعلى ذلك استدرك في آخر الباب فبيّن أن هذا لا ينقض قولنا إن التكليف تفضُّل ليس بواجب ، لأنه تعالى قد كان يجوز أن لا يكلّف بأن لا يجعل المكلَّف بهذه الأوصاف وقد يجوز الآن ايضا أن لا يكلّف بأن يحرم بعض هذه الشروط فيخرج العاقل من أن يكون بهذه الصفة فلا يكلّف .

١) كذا في الاصلين.

وانما قلنا إنه اذا صار المكلّف مستكملا لهذه الأوصاف فلا بدّ من أن يكلّف لأنه لا بدّ من أن يكون له تعالى في جعله على هذه الصفات غرض لئلا يكون ذلك عابثا . فإن لم يكن غرضه التكليف وقد خلق فيه شهوة القبيح وأعلمه قبحه وخلق فيه النفار عن الواجب وأعلمه وجوبه فصار امتناعه من القبيح مع الشهوة شاقّا عليه وإقدامه على الواجب مع النفار عنه بهذه المثابة ، فإن لم يقترن اليه التكليف الذي هو تعريض له لنفع لم يبق الاّ أنه يكون مُغريا له على فعل القبيح وعلى ترك الواجب ، وهذا لا يحسن في الحكمة . فلا بدّ من أن يقترن الى ذلك التكليفُ فيريد منه فعل ما وجب عليه مع المشقّة لينفعه في ذلك بنفع يزيد على مقدار تلك المشقّة ، ويكره منه فعل القبيح فاذا امتنع منه أثابه عليه ، ولن يكون الأمر كذلك الاّ وهناك عقاب بفعل القبيح وترك الواجب .

وليس لأحد أن يقول : لو كان تعالى مُغريا لهذا الحي بفعل القبيح بأن خلق فيه شهوته للزم أن يكون مغريا للبهائم ، لأن الإغراء والبعث انما يكونا في العاقل العالم . فاذا خرج عن أن يكون متصوّرا لضرر يلحقه بفعل قبيح او ترك واجب صار في حكم المبعوث على ذلك . وانما يكون في حكم الممنوع منه بما ذكرناه والاّ فلولاه لزال المنع . وليس هذا حال البهيمة فلم يصح هذا السؤال .

وهذه الجملة هي التي تجري في الكتب من أنه تعالى اذا خلق فيه شهوة القبيح ولم يُغنه بالحسن عنه فيجب أن يكون قصده التكليف. وليس الغرض بذلك أن شهوة القبيح لا تتعلّق بالحسن او أن شهوة الحسن لا تتعلّق بالقبيح ، لأنا نعلم أن الشهوة انما تتعلّق بالجنس دون العين . ولكن المراد أنه اذا لم يتمكّن المرء من أن يبلغ حاجته بالحسن كما يبلغها بالقبيح فلا بدّ اذا حصل امتناعه مما قبح في عقله شاقّا عليه أن يكون في ذلك غرض ، لأن هذه المشقّة في حكم المانع له عن ترك[1] القبيح فيجب أن يكون بإزائه ما يحسّنه . وليس الاّ ما ذكرناه مما تقتضيه الحكمة في التكليف .

١) ي : –ترك ؛ وفي ف زيدت في الهامش.

فأمّا هذا النفع الذي قد عُرّض له فلن يصح كونه من باب الأعواض ، لأن العِوَض لا يستحقه الفاعل بفعل نفسه وانما يستحقه بفعل غيره فيه . فيجب أن يكون هذا النفع جاريا مجرى ما يستحقه بفعله اذا فعله . وقد ثبت أنه اذا تحرّز من القبيح لقُبحه او فعل الواجب لوجوبه فهو مستحق للمدح والتعظيم ، فيجب أن يكون النفع الذي عُرّض له جاريا هذا المجرى وأن يكون قد بلغ في الكثرة حدّا يحسن إلزامُ الشاقّ لأجله من دون اعتبار رضى المتحمّل له ، على ما نذكره في باب الوعد والوعيد . وهذا هو الذي أراده بقوله إنه لو لم يُرد تكليفه لينتفع في العاقبة لكان في حكم الظالم له من حيث منعه مما يشتهيه وألزمه ما ينفر طبعه عنه . واذا كان استحقاقه لهذا النفع على حدّ ما يستحقّ المدح فلا بدّ من دوامه ايضا كدوام المدح .

فإن قيل : فلو لم يكلفه مع هذه الشروط ، ما الذي كان يقبح من هذه الجملة؟

قيل له : قد يجري في الكلام أن الذي يقبح من هذه الجملة هي الشهوة التي لولاها لما شقّ عليه الامتناع من القبيح الذي يشتهيه . وقد يجري ايضا أن الذي يقبح هو العقل الذي به يعلم قبح ذلك القبيح ووجوب الواجب . وليس يمتنع أن يُراعى ما عنده يصير بصفة المكلفين فيُحكَم بقبح ذلك خاصّة ، دون ما تقدّم وجوده فوقع على وجه يحسن . فإن كان هذا المعنى يحصل في الشهوة والنفار قُضي فيه بذلك ، وإن كان يحصل في العقل حُكِمَ فيه بهذا الحكم . الاّ أن يُقدَّر وقوع الكل دفعة واحدة ، فحينئذ اذا لم ينضمّ التكليف اليه قُضي[1] بقبح الجميع .

١) ف : نقضى .

باب في أنه مع كمال العقل
والشهوة وارتفاع الإلجاء قد لا يُكلَّف

اعلم أن المقصد بهذا الباب ما قد اختلف الشيوخ فيه من المستغني بالحسن عن القبيح هل يجوز تكليفه ام لا ؟ وهل يجري ذلك في امتناع التكليف معه مجرى الإلجاء او يفارقه ؟

فإن شيوخنا وإن لم يختلفوا في أن الملجأ لا يحسن تكليفه فقد اختلفوا فيمن استغنى بالحسن عن القبيح هل[1] يبقى التكليف عليه او لا بدّ من أن يزول ؟ وقال الشيخ أبو علي إن الاستغناء بالحسن عن القبيح لا يكون بمنزلة الإلجاء في قبح التكليف معه . وقال أبو هاشم : بل يجري ذلك المجرى في هذا الحكم ، وإن اختلف كلامه في أن ذلك من أقسام الإلجاء او ليس من أقسامه .

فأمّا الملجأ فعلى ضربين : أحدهما أن[2] يكون ملجأ بطريقة المنع ، والثاني أن[2] يكون ملجأ بطريقة المنافع ودفع المضارّ . فمَن كان ملجأ بطريقة المنع فهو بأن يعلم او يظنّ ظنّاً غالباً أنه إن حاول فعل قبيح او انصراف عن واجب حيل بينه وبينه ، على مثل ما يُعلَم من حال مَن يحاول سلطانا وقد علم أن جنده محيطون به على وجه يدفعون عنه لأنه والحال هذه يصير ملجأ الى أن لا يهمّ بذلك . وعلى هذا أجرى شيوخنا رحمهم الله حال أهل الجنّة في كونهم ملجئين الى أن لا يفعلوا القبيح .

والطريقة الثانية في الإلجاء أن يعلم المرء او يغلب في ظنّه انتفاعه على وجه يخلص او دفعه للمضرّة عن نفسه على هذا الوجه مع شدّة الحاجة وزوال وجوه الشُبَه واللبس ، على

١) ق : انه . وي هنا غير واضح .   ٢) ق : —ان .

نحو ما يُعلَم من حال الجائع الشديد الجوع وقد حضره طعام يشدّ به جوعه وليس عليه في ذلك شبهة ولا وجه من وجوه الصوارف . وعلى نحو هذا تكون أحوال أهل الجنّة في تصرّفاتهم التي ينتفعون بها . وكما ثبتت هذه الطريقة في تحصيل المنافع فكذلك في دفع المضارّ ، على ما نعلمه من حال الهارب من السَّبُع الذي يعلم او يظنّ افتراسه .

وانما زال التكليف في هذا الوجه لأن مَن حصل بهذه الصفة يصير في حكم الممنوع من خلاف ما يحاوله . فاذا كان مع المنع لا يحسن التكليف فكذلك مع الإلجاء . يبيّن ذلك أنه لا بدّ في التكليف من مشقّة يجدها المكلَّف في فعل ما كُلّف وأن تكون تلك المشقة صارفة له عن فعله . وما يختص به الفعل من الوجوب وغيره او ما يتوقّعه من النفع يصير داعيا له الى فعله . والملجأ ليس هذا سبيله لأنه لا يعتدّ بما يناله من المشقّة في فعل ما أُلجئ اليه ولا تتردّد دواعيه بين فعله وبين الانصراف عنه . فلأجل ذلك وجب أن يزول عنه التكليف .

فأمّا مَن استغنى بالحسن عن القبيح فانما قضينا فيه بمثل حكم الملجأ في قبح التكليف عنده لِما نعلم من زوال تردّد الدواعي له بين فعل القبيح وبين تركه ، لأن علمه بقبحه قد صرفه عنه وليس بإزائه ما يدعوه اليه . ومتى لم يكن متردّد الدواعي زالت عنه المشقّة في الامتناع من القبيح . ومعلوم أن التكليف لا يخلو من مشقّة . فاذا صار العاقل بهذه الصفة فقد حل محل الملجأ . وهذا أحد وجهَي الإلجاء في أهل الجنّة عندنا خاصّة . بل لعلّ الأظهر في أهل الجنّة أنهم انما يمتنعون من القبيح لهذا الوجه دون أن يكون امتناعهم من حيث يعرفون أنهم إن حاولوا القبيح مُنعوا منه ، لأن ذلك يؤثّر فيما هُم عليه من خلوص النفع والبعد عن أسباب التنغيص ، على ما سنفصّله عند الكلام في أحكام أهل الآخرة .

فأمّا أبو علي فإنه يرى أن مَن هذا سبيله لا يكاد يخلو من دواعٍ تدعوه الى النظر والمعرفة والفكر فيما يشاهده من آثار النِعَم عليه ، فيوجب على مَن هذه صفته أن يعرف الله تعالى كما يجب على غيره . وربّما كنى عن ذلك بأنه لا بدّ أن يلحقه مَضَضٌ

اذا شاهد هذه الآثار ونظر في الأمارات الدالّة على حدوث العالم ، فيحصل له من تردّد الدواعي ما يحصل لغيره .

وعند ذلك يقع الكلام في أن مَن استغنى بالحسن عن القبيح هل تثبت فيه مشقّة في انصرافه عن القبيح او لا يكون كذلك ؟ فإن لم تثبت له مشقّة لم يتحصّل فيه تردّد الدواعي فلا يجوز تكليفه ، وإن لم يخل مما ادّعاه أبو علي فإن أبا هاشم يسلّم له وجوب تكليفه . ومعلوم أن المستغني بالحسن عن القبيح لا داعي له اليه ، ومن لا داعي له الى الفعل فلا مشقّة عليه فيه . والذي قاله أبو علي من أنه لا بدّ فيمن هذا حاله من[1] أن يخطر بباله النظر والفكر فتلحقه مشقّة في الانصراف عنه ، فهو مما لم تقُم به حجّة ، بل قد يجوز أن يبقى على التوقّف والشكّ أبدا او أن يكون مصروفا عن هذا الخاطر ببعض الصوارف إن عرض له . فلماذا يجب أن يُكلَّف لا محالة المعرفة ، وحاله ما ذكرناه ؟ وهلاّ جرى مجرى الملجأ الذي لا خلاف في انتفاء تكليفه ؟

فإن قال مَن يصير مذهب أبي علي : إن مَن استغنى بالحسن عن القبيح لو لم يتوجّه عليه النظر والمعرفة لصار في حكم مَن قد أُبيح له الجهل ، إباحة الجهل قبيحة . فلا بدّ من أن يُكلّف .

قيل له : انما يستقيم ذلك لو ثبت لك أنه ليس من شرط تكليفه زوال الاستغناء بالحسن عن القبيح عنه . فأمّا اذا كان في ذلك نزاع فلو وجب تكليف مَن هذا حاله للعلّة التي ذكرتَها[2] للزم تكليف الملجأ لئلا يكون مُباحا له الجهل . على أن هذه الطريقة مما لا نرتضيها في أصل إيجاب المعرفة ، اذ ليس كل ما لم يُكلَّف المرء المعرفة به يكون قد أُبيح له الجهل فيه . يبيّن ذلك أن الجهل هو اعتقاد يتعلق بالشيء لا على ما هو به . وقد يصح أن يخلو الحي من اعتقاد الشيء أصلا الى أن يكون شاكّا متوقّفا . ولولا صحة ما ذكرناه للزم في كل ما يطرقنا من الأخبار أن نُكلَّف معرفة صحيحها[3] من فاسدها ، والاّ أدّى الى ما قاله أبو علي من إباحة الجهل فيها . فبطل تعليله إيجاب المعرفة بهذا الوجه .

١) ف : لا بد من . ٢) ي ف : ذكرها . ٣) ف : صحتها .

وقد مضى الكلام في هذه الطريقة في أوّل الكتاب ، ويعود من بعد عند القول في النظر والمعارف .

فإن قال : إن[1] مَن استغنى بالحسن عن القبيح لو لم يُكلَّف للزم أن يكون تعالى مُهمِلا له مُمرِجا . فاذا لم يصح من الله تعالى هذا الوجه فلا بدّ من تكليفه إيّاه .

قيل له : وهذا ايضا كالأول لأنه انما يستقيم لك ما ذكرتَه لو وجب تكليفه مع الاستغناء بالحسن عن القبيح ، فعند ذلك اذا لم يكلف تعالى قيل له إنه مُهمل مُمرج . فأمّا ولمّا ثبت ذلك فلا يصح ما قُلتَه لأن هذه اللفظة تُنبئ عن إخلال منه بما وجب عليه او إقدام على ما يقبح منه ، وانما يتم ذلك بعد أن تتكامل في المكلف شروط التكليف . ولولا صحة هذه الجملة للزم أن يقال بوجوب تكليف الملجأ والصبيان والبهائم ومَن يجري هذا المجرى . فاذا لم يُقَل فيمَن وصفنا حاله إنه تعالى أهمله وأمرجه كذلك المستغني بالحسن عن القبيح .

فإن قال : اذا كان مَن هذا وصفُه قد ثبتت حاجته الى القبيح والى الحسن على سواء ، فهلاّ جاز أن يتوجّه عليه التكليف بذلك ؟

قيل له : إن استغناءه بالحسن عنه يُحلّه محل مَن لا حاجة به اليه بأنه لا يجد مشقّة عليه في الانصراف عنه ولا تتردّد دواعيه بين الإقدام والإحجام ، ويصير علمه بقبح هذا القبيح في حكم الصارف والمانع له من فعله . فلهذا الوجه قضينا بانتفاء التكليف عنه .

ثم ذكر الصفات التي يجب أن يكون المكلّف عليها ، فجمع ذلك على وجه الجملة بأن قال : اذا حصل له كل وجوه التمكين على اختلاف أحواله وحصلت له المعرفة بما كُلّف او التمكين منها وحصلت فيه المشقّة وحصل له تردّد الدواعي ، فلا بدّ من أن يُكلَّف . وقد دخل تحت وجوه التمكين القدرة والآلة ونصب الدلالة وما أشبه ذلك . ودخل تحت المعرفة والتمكين منها[2] كمال العقل وصحة النظر والاستدلال على معرفة

١) ف : – ان . ٢) ي : منهما .

الأشياء . ودخل تحت المشقّة الشهوة والنفار وما يتبعها . ودخل تحت تردّد الدواعي زوال الإلجاء وزوال الاستغناء بالحسن عن القبيح .

ولمّا بيّن[1] هذه الشروط على الجملة بيّن أن الذي يُزيل تكليفه هو عدم بعض هذه الوجوه . وإن كان انما فرض كلامه في العاقل الذي لا تكليف عليه فقال : انما يزول عنه التكليف بالإلجاء وزوال المشقّة او ثبوت الغناء عن القبيح بالحسن ، وإن كان قد يزول عنه التكليف بفقد بعض أسباب التمكين .

ثم إنه أراد أن يصل بهذه الأبواب الكلام في الألطاف لأجل أنها معدودة في أبواب التمكين وإزاحة علّة المكلّف . فلمّا وجبت إزاحة علّته وكان ذلك قد يكون موقوفا على الألطاف ، تكلّم في أحوالها وأحكامها ، وبيّن أن للألطاف اتّصالا بأبواب الآلام والأعواض وبالآجال والأرزاق . وهو الأصل في الشرائع والنبوّات ، لأن حُسنها انما هو لهذه الطريقة .

يتلوه إن شاء الله الكلام في اللُطف[2] .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد النبي وآله الطيبين وسلامة[3] .

١) ف : تبين . وهنا في ي خرم.   ٢) ف : – يتلوه ... اللطف.   ٣) ف : – والحمد لله ... وسلامة .

السّادس عشر من المجموع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

من جمع[1] الشيخ[2] أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه رحمه الله[3]

١) ي ف: وهو من جمع.   ٢) ف: الشيخ الجليل.   ٣) ف: رحمهما الله جميعا.

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الكلام في اللطف

ذكر في أوّل الكلام في **الألطاف** ما يدخل في أبوابه ، وهو الذي ختم به الباب الذي قبل ذلك .

وجملة هذا الباب أن أكثر الأفعال التي ثبت التكليف فيها[2] على المكلفين تُعَدّ في باب الألطاف. فإنّك متى نظرتَ في أوّل التكليف عرفتَ أن وجوب النظر والمعرفة انما هو لهذا الوجه . واذا نظرتَ في النبوّات والشرائع عرفتَ دخولها في هذا الباب ايضا. ثم يتّصل بذلك ما لا يتمّ الوصول الى ما قلناه الاّ به من مقدّمات هذه المعارف. فتعلم بذلك أن أكثر العلم والعمل هو من هذا القبيل. هذا اذا كان من فعلنا.

فأمّا اذا كان من فعله تعالى فإنه يدخل فيه ما تقدّم ذكره من أبواب الآلام وما يجري مجراها مما لا وجه لحُسن فعلها الاّ ما يتعلّق بالألطاف . وتدخل في جملته الآجال والأرزاق وأنواع الأملاك والأسعار . فإن لكل ذلك انتسابا الى طريقة من اللطف. وتدخل فيه بعثة الرسل وما يتحمّلونه من أحكام الآخرة وأحوالها، وكذلك ما يؤدّونه من الشرائع .

وهذه الأبواب هي معظم الألطاف. وإن كان غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف ربّما صار لطفا للمكلف فيما قد كلف، على ما سيجيء القول فيه.

وتنقسم هذه الجملة الى ما تستوي فيه أحوال المكلّفين في كل وقت والى ما يتفاوتون فيه .

١) ف : + وصلاته على محمد.   ٢) ي ف : فيه.

باب في بيان مائيّة اللطف

الأصل في ذلك ما قد تقرّر أن هاهنا ما لا يصح الفعل دونه ، وهو الذي يسمى تمكينا . ومنه ما يختار عنده ولولاه لم يختر وإن كانت الصحة ثابتة مع فقده ، فهو الذي يسمى لطفا . ولا فرق فيما هذا حاله بين أن يُعلَم من حاله أنه يختار عنده ما لولاه كان لا يختار أصلا او يكون أقرب الى الاختيار إن لو اختار وإن كان لا يقع منه هذا الفعل . فعلى كِلَي الوجهين يسمى لطفا . ثم لا فرق بين أن يكون ما ذكرناه ثابتا في الفعل او في أن لا يفعل . فلهذا قد يكون اللطف لطفا في الفعل الواجب وفيما الأولى أن يفعل وإن لم يكن واجبا ، وقد يكون اللطف داخلا فيما لا يفعل من القبيح او فيما الأولى أن لا يفعل مما يجري مجرى الندب . ولأجل ذلك صار اللطف مقصورا على هذه الأقسام لأنه انما يدخل فيما كُلّف العبد فعله او تركه ، ولا يخرج كل ما يدخل تحت التكليف من هذه الأقسام . ولما ذكرناه من حقيقة اللطف جاز أن يعرى بعض الأفعال عن أن يكون فيه لطف بجواز أن يختار على كل حال او لايختار . وفارق من هذا الوجه التمكين لأنه لا بدّ منه في كل فعل اذ مع فقده قد عُلم أنه لا يصح على وجه .

وكل ما يُعَدّ في أقسام اللطف فليس يخرج من أن يكون من فعل الله تعالى او أن يكون من فعل المكلّف نفسه او أن يكون من فعل غيره وفعـل غير الله . فما كان من فعل الله تعالى فهو الأكثر ، على ما نفصّله من بعد . ولم يختلف مشايخنا في أن فعل الله تعالى قد يكون لطفا للمكلف في فعل ما كلّف . وكذلك فلم يختلفوا في أن فعل المكلف قد يصير بعضه لطفا في بعض . وانما المَحكي عن أبي علي رحمه الله أنه كان يقول : ليس يثبت في فعل غير الله وفعل المكلف لطفٌ من فعل فاعل آخر في فعل هذا المكلف . وإن كان أبو هاشم ذكر أن أبا علي لم يكن يقطع بذلك وانما كان يورده على طريقة السبر . وانما

استبعد هذا المذهب لأنه اذا جاز أن يكون فعل المكلف داعيا له الى فعل آخر لم يمتنع أن يكون فعل غيره بهذه المثابة . فكذلك فاذا جاز أن يكون فعل الله لطفا وداعيا فهلاّ جاز في فعل غيره هذا المعنى ؟ ويبيّن ذلك أنه اذا جاز في فعل زيد أن يكون مفسدة لعمرو فغير ممتنع أن يكون فعله لطفا له . وكيف نُنكر هذا القول مع علمنا بتأثير وعظ الواعظين حتى يحصل عند ذلك من اختيار الطاعات ما كان لا يحصل لولاه ؟ وقد عُلم اختلاف التأثير في مثل ذلك فربّ واعظ يحصل عند كلامه ما لا يحصل عند كلام غيره . وأظهرُ من كل ذلك ما عُلم أن تأدية الرسول عليه السلام الشرع الى الأمّة تكون لطفا لهم لأن ذلك هو الوجه في حُسن بعثته . فثبت صحة ما قلنا إن اللطف قد يكون على هذه الوجوه الثلاثة . وقد أجرى رحمه الله اللطف في جواز أن يكون من فعل غير الله لهذا المكلف مجرى التمكين . فكما أنه يصح أن يكون التمكين من قِبَل غير الله تعالى نحو تمكين أحدنا صاحبه بالآلات وما أشبهها ، فيجب أن يجري اللطف هذا المجرى . ويبيّن ذلك أنه قد يجوز أن يكون المعلوم أن زيدا إن اتّسعت حالته في الدنيا دعاه ذلك الى الطاعة . وقد يحصل هذا المعنى بما يكون من جهة الله تعالى من الميراث ونحوه[1] ، وقد يحصل ذلك بما يكون من جهة العباد كالهبات والعطايا والوصيّة .

وبيّن أن الشيخين وإن لم يختلفا في أن فعل المكلف يجوز أن يكون لطفا له فقد اختلفا في جواز أن يكون فعله مفسدة له ، على ما نبيّنه من بعد .

فاذا ثبتت هذه الجملة قلنا : ما كان لطفا من جهة الله تعالى فإنه ينقسم الى قسمين . أحدهما نقضي بوجوبه وهو الذي يتقدّمه التكليف فيكون تعالى قد التزم بالتكليف فعل اللطف كما التزم فعل التمكين والثواب . والثاني هو الذي يقارن التكليف فما هذا حاله لا يجب ، لأنه اذا كان التكليف غير واجبا فما يقترن به من[2] اللطف الذي يحتاج اليه في التكليف لا يجب ايضا . وهكذا[3] نقول في سائر ما يقوم هذا المقام من التمكين وغيره .

١) ف : – ونحوه. ٢) ف : – من. ٣) ي : هذا.

والذي نقضي بوجوبه من الألطاف هو الذي قد علم تعالى من حاله أنه لا يحصل اختيار الطاعة الاّ عنده ، دون أن يكون المعلوم أنه قد يتّفق له اختيار الطاعة بفعل يقع منه او من غيره لأن عند ذلك يزول الوجوب ، كما أنه لو حصل التمكين بالآلات من فعل غيره تعالى لم يكن ليجب عليه تحصيلها له . وجرى ذلك مجرى ما يعلم أحدنا من حال ولده أنه لا يختار التأدّب الاّ اذا تمكّن من بعض ما يشتهيه . فإن عرف حصول ذلك له من جهة والدته لم يلزمه أن يتكلّف له هذا التمكين ، وانما يلزم اذا لم يحصل من جهة غيره هذا المعنى .

ثم الذي نقضي بوجوبه من الألطاف عليه تعالى لا فرق بين أن يكون لطفا في فعل واجب وترك قبيح وبين أن يكون لطفا في فعل النوافل ، لأنا قد أجرينا حكم اللطف على حكم التمكين ، فكما أنه لمّا كانت النافلة قد دخلت تحت التكليف فوجب التمكين منها فكذلك يجب اللطف فيها .

فأمّا ما كان من فعل المكلف نفسه فهو جارٍ مجرى دفع المضارّ لأنه يُعلَم من حاله أنه مهما فعل هذا الفعل كان أقرب الى فعل الواجب فيزول عنه الضرر الذي يتوقّع بالإخلال به . وهكذا الحال فيما يكون لطفا في ترك القبيح . فلأجل ذلك قال مشايخنا إن اللطف من فعله تعالى يجري مجرى إزاحة العلّة ، ومن فعل المكلف يجري مجرى دفع المضرّة[1] . واذا جرى هذا المجرى اعتبر وجوبه على غير الطريقة التي يجب عليه اللطف من فعله تعالى . فلأجل ذلك نقول : ليس يجب على المكلف ما كان لطفا في النافلة ، لأنه اذا جاز له ترك النافلة ولا ينتظر مضرّة فكيف يجب عليه ما يدعوه الى النافلة ؟ وحلّ في بابه محلّ ما يقوله شيوخنا إن أحدنا انما يلزمه أن يأمر بالمعروف الواجب . فأمّا المعروف الذي هو من باب النوافل فلا يلزمه الأمر به ، كما لم يلزم التارك للنافلة فعلها . ففارق حالنا حاله تعالى حيث قلنا إنه اذا كلّف فيجب أن يُكلِّف كل ما يكون صلاحا للعبد ، سواء كان من باب الواجبات او النوافل[2] .

١) ف : الضرر. ٢) ف : او من باب النوافل.

فأمّا اللطف اذا كان من فعل غير الله تعالى ومن فعل غير المكلف فإن التكليف يكون موقوفا على حصوله . فإن أتى بـه ذلك الفاعل كُلّف المكلَّف ما هذا الفعل لطفا فيـه ، وإن لم يأت به زال عنه التكليف بذلك خاصّة . ولا يقال إنه يجب على ذلك الغير[1] هذا الفعل لكونه صلاحا لغيره ، اذ ليس يلزمه في دفع الضرر الاّ ما يخصّه دون ما يتّصل بغيره . وليس يدخل على هذه الجملة أن يقول قائل : فقد أوجب الله تعالى على الرسول عليه السلام أداء الشرع الى الأمّة وهو صلاح لهم ، فبطل قولكم إنه لا يلزم أحدنا فعل ما هو لطف لغيره . وذلك لأنا نقول إن الرسول له لطفٌ في تحمّل الشرع وأدائه ثم يكون صلاحُ الأمّة تبعا لصلاحه في نفسه . فأمّا أن نوجب عليه الأداء وليس بلُطف له فكلاّ ! ولم تمنع أن يجب على المكلف ما هو صلاحه اذا تعلّق به صلاحُ غيره . وانما منعنا من وجوبه عليه لأجل صلاح غيره فقط . وأوجبنا أنه اذا لم يوجد ذلك اللطف زال التكليف عن المكلف بالملطوف فيه .

فإن قيل : فهل تقولون إن ما كان لطفا لزيد من فعله وفعل غيره من المكلفين اذا لم يفعلاه فإنه تعالى يفعل ما يقوم مقامه في اللطف؟

قيل له : ذلك بعيد ، لأنه لو قام فعل الله تعالى في باب اللطف مقام فعل غيره لقبح منه تعالى تكليف الغير الإتيان بذلك الفعل ، لأنه اذا كان تعالى هو المكلِّف فإزاحة العلّة لازمة له ويصير تكليف الغير عبثا لا فائدة فيه سوى أن يقال إنه يعرّضه بذلك للثواب. وقد عُلم أن التكليف لا يكفي في حسنه الثواب دون أن يكون الفعل في نفسه مختصا بوجه يحسن لأجله. فيجب والحال هذه أن تكون لفعل المكلف مزيّةٌ على فعله تعالى في هذا الوجه خاصّة ليحسن أن يُكلِّفه . وعلى هذا قال شيوخنا إن المعرفة الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة والاّ لزم القديم تعالى أن يفعلها بالعبد ولا يكلِّفه اكتسابها ، سيّما مَن المعلوم من حاله أنه يكفر .

فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في معنى اللطف وأقسامه .

١) ي : يجب ذلك على الغير .

باب في الوجوه التي لأجلها تختلف أوصاف اللطف

اعلم أن معنى اللطف ما ذكرناه . وليس يخلص في هذه العبارة حقيقة اللغة وانما يجري على ضرب من الشبْه بها ، فهو اذًا اصطلاح . وكما ينطلق على هذا المعنى اسم اللطف فقد تنطلق عليه أسماء أُخر تجري هذا المجرى في التعارف المصطلح عليه بالشرع[1] او بغير ذلك .

وتشبيهه بطريقة اللغة هو ما جرت به العادة من ترغيب أحدنا غيره في الأمر الذي يريده منه اذا أورد عليه كلاما رفيقا او فعل به ما شاكل ذلك . فسمّى شيوخنا ما يحدث من جهة الله تعالى او يحدث من قِبَل غيره اذا كان له هذا الحظّ باسم اللطف .

ثم سمّوه « مصلحة » ايضا و « صلاحا »[2] لمّا كان ذلك مما يؤدّي الى النفع في باب الدين جريا على ما تعارفه أهل اللغة في تسمية المنافع الحسنة « مصالح » . ويُسمَّى « استصلاحا » اذا كان مفعولا لهذا الغرض وهو أن يصلح الغير عنده .

وقد يسمّونه « أصلح » . وليس يُراد بذلك ما تقتضيه طريقة اللغة من التزايد في هذا المعنى ، ولكنهم يصطلحون على ذلك ومُرادهم أحد أمرين . فإمّا أن يكون الغرض به أنه لا شيء يقوم هذا المقام في صلاح العبد وفي قربه عنده الى الطاعات . ويجري ذلك مجرى قولنا في الله تعالى إنه أكبر ، ولا تكون البغية بذلك ثبوت تزايُد بينه وبين غيره وانما نريد اختصاصه بما ليس لغيره . فهذا وجه يُحمَل عليه قولنا في اللطف إنه « أصلح » . وقد يُحمَل على وجه آخر ، وهو أن يُراد به أنفع للمكلف من حيث يؤدّيه الى منافع الأبد

١) ي : في الشرع.   ٢) ف : – وصلاحا .

مما يؤدّيه الى منافع الدنيا . حتى اذا كان المعلوم أن عطية الدرهم الواحد تكون صلاحا له في الدين يُسمَّى ذلك « أصلَح » من الدينار الذي يرجع صلاحه الى العاجل . وعلى هذا المعنى يُفصل فيقـال إن كذا « أصلح » في باب الدين وكذا « أصلح » في باب الدنيا .

ومما يجري على هذا اللفظ بطريقة الاصطلاح قولنا فيه إنه « إزاحة علّة المكلّف » ، لأنا قد نزّلنا اللطف منزلة التمكين، فكما أن التمكين يجري هذا الاسم عليه فكذلك اللطف . ولهذا نقول إنه تعالى لو لم يفعل اللطف بالمكلف مع أن في المعلوم أنه لو فعل به لاختار عنده لم يكن « مُزيحا لعلّته » . ويفارق مَن المعلوم أنه[1] لا لطف له لأنه اذا مكّنه فقط فقد أزاح علّته . ويبيّن ذلك أن عند وجود هذا اللطف يظهر زوال العذر في معصية العبد ، ولو لم يوجد لأمكن أن يكون له عذر . وهذا صفة ما يُجعل ازاحة العلّة . فينبغي أن يكون بمنزلة التمكين في إجراء هذا الاسم .

ومما يجري على اللطف من الأسماء قولنا « توفيق » ، الاّ أن تسميته بذلك موقوفة على أن يقع من المكلَّف عنده اختيارُ الطاعة . فإن لم يخترها لم يُسمَّ « توفيقا » وإن جاز أن يُسمَّى « لطفا » مطلقا . وانما كان كذلك لأن هذه اللفظة مأخوذة من الموافقة ، ولن يكون ذلك الاّ عند فعلين يقع أحدهما عند الآخر فيقال : « وافق فلان فلانا في كذا » اذا فعل مثل ما فعله . ومهما استبدَّ أحدهما بالفعل دون صاحبه لم يجز هذا اللفظ عليهما . فشُبِّهَ هذا اللطف الذي يوافق حصولُه حصول الطاعة عنده بأنه « توفيق » . وإن كان لا بدّ من أن يثبت له حظ الدعاء اليه ، فيفارق ما يجري على طريقة اللغة لأنه قد يقال : « وافق زيد عمرا » وإن لم يكن فعل أحدهما حاصلا لأجل حصول فعل[2] من صاحبه . وليس يمتنع في الابتداء أن تكون موقوفة على حصول أمر حتى اذا لم يحصل لم يجز هذا الوصف عليها . فعلى ذلك قال شيوخنا إن الإرادة تسمّى ارادة وقع مُرادها او لم يقع وكذلك الكراهة ، ولا تسمّى الإرادة رضى الاّ بعد أن يقع المراد ولا الكراهة تسمّى سخطا الاّ اذا وقع المكروه . فكذلك حال التوفيق .

١) ف : ان.   ٢) ي فعل الآخر.

ومن الأسماء الجارية على اللطف قولنا « عِصمة » ، لأنها تُستعمل على مثل ما يُستعمل التوفيق عليه . فكل لطف صار سببا لامتناع المكلف من قبيح على حدٍّ لولاه لم يكن ليمتنع يُسمَّى ذلك اللطفُ « عصمة » . وأصله من المنع . وقد أشبه هذا اللفظ لفظ التوفيق لِما قلناه من أنه يقتضي حصول الامتناع عنه كما يقتضي قولنا « توفيق » موافقة الطاعة . فلو فُعل بالمكلف ما من شأنه أن يصرفه عن القبيح فلم ينصرف لم يُسمَّ « عصمة » .

ولهذين[1] اللفظتين مدخل في باب المدح بهما عند الإطلاق . فلا يقال « موفَّق » و « معصوم » الاّ عند استحقاق الموصوف بذلك للمدح . ويجري مجرى قولنا « مؤمن » أن إطلاقه يُفيد المدح . فكذلك المعتصم والمعصوم والموفَّق . فأمَّا على جهة التقييد فقد يصح أن يقال في غير الممدوح إنه « موفّق في كذا » و « معصوم في كذا » بعد أن يُعلم أنه اختار الطاعة او امتنع من المعصية لأجل ما فُعل به من اللطف . ولأجل هذا لا يقال فيمن يمتنع من القبيح على كل حال او يأتي بالطاعة على كل حال من دون أن يتصوّر فيه فعل ما ذكرناه إنه « معصوم » او « موفّق » .

ثم قال رحمه الله : ولا يقال إن الله « أصلح » فلانا او يقال « أصلحه » الله الاّ في المؤمن دون غيره ، لأن ذلك يُنبئ عن المدح وعن الدعاء له بالخير والصلاح وعلى هذا جرت العادة في الخُطَب . فمَن ليس بهذه الصفة لم يجز أن يقال ذلك فيه ، وإن جاز أن يقال إن الله « لطف » له او « لطف » الله له لأن هذا لا يُنبئ عن المدح . وليس يبعد أن يقال على طريقة اللغة فيمَن ليس بممدوح لفظة الإصلاح وانما يمتنع[2] من جهة التعارف .

فهذا هو القول في ذلك .

١) كذا في الاصلين. ٢) ث : يمنع.

باب في اللطف
هل يجوز كونه لطفا في القبائح او ترك الواجب ؟

اعلم أن معنى اللطف اذا كان ما يدعو الى الفعل او الى أن لا يفعل فمعلوم أن هذه الصفة ليست مختصّة ببعض الأفعال والتروك دون بعض . فكما يجوز أن يكون في المعلوم ما اذا فعله المرء او فُعل به دعاه ذلك الى فعل واجب والامتناع عن قبيح ، وكذلك لا يمتنع أن يكون في المعلوم ما اذا فُعل به دعاه الى ترك الواجب وفعل القبيح . والذي يبيّن ذلك أن اللطف اذا كان مأخوذا من الشاهد فقد عُلم أن أحدنا قد يرى من حال ولده أنه إن أعطاه درهما تعلّم وقد يرى أنه إن أعطاه درهما تخلّف ، فثبت له الظن في كِلتي الجنبتين . فلا معنى للمنع من كونه في المقدور .

فاذا تقرّر هذا الأصل أجرى حكم اللطف الذي يدعو الى القبيح والى الإخلال بالواجب على حكم اللطف الداعي الى الواجب وترك القبيح ، لأنه قد يكون ما هذا سبيله في مقدوره تعالى[1] وقد يكون في مقدور نفس المكلف وقد يكون في مقدور غيره من العباد .

فما كان في مقدوره تعالى مما له حظّ الدعاء الى القبيح والى الإخلال بالواجب ، فمعلوم أنه لن يقع أصلا لعلمنا بأن ما دعا الى القبيح قبيح وقد عرفنا أنه تعالى لا يختار ما هذا حاله . ولأنه اذا ثبت وجوب اللطف الداعي الى فعل الواجبات ، لأن من دونه يصير المكلف في حكم الممنوع مما كُلّف ، فما اقتضى وجوب ما هذا سبيله يقتضي أن لا

١) ف : — تعالى .

يفعل تعالى ما يُفسد العبد ، لأنه يصير في حكم المعذور عند موافقة القبيح . فثبت أنه اذا كان من فعله تعالى لم يقع أصلا . وإن كان من فعل المكلّف نفسه فقد اختلفوا . فقال أبو علي : لا يجوز وقوعه ايضا . وعلى ذلك يرى أنه ليس في قبائح الشرع ما هو مفسدة . وأمّا أبو هاشم فإنه يقول : لا مانع يمنع من وقوع ما هذا سبيله من المكلف . ويكفي أن يصير ممنوعا بالنهي والزجر دون ما أوجبه أبو علي من صرفه عنه بكل حال ، لأنه لا يتأتّى مع التكليف منعٌ على غير هذا الطريق .

فأمّا إن كان ما وصفناه من فعل غير المكلف نُظِر . فإن وقع زال التكليف عن المكلف بما هذا مفسدة فيه ، وإن لم يقع توجّه التكليف عليه . ولا بدّ من أن يصرف الله تعالى ذلك الغير بالنهي إن كان أهلا للتكليف . فإن تعلّق بتخليته صلاح فحُكمه ما ذكرناه من زوال التكليف بالفعل الذي هو مفسدة فيه .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن التكليف يزول عندما يقع الفعل الذي وصفتم ، وقد عُلم أن التكليف باقٍ علينا مع دعاء إبليس وجنوده الى الضلال وأنواع الفواحش ؟ فهلاّ منع تعالى من ذلك او أزال التكليف عنا عنده ؟

قيل له : ان شيوخنا مختلفون في هذه المسئلة مع اتّفاقهم على أنه لو كان ما هذا سبيله مفسدة في الحقيقة لم يجز استمرار التكليف عليه . لكن أبا علي يقول : لا يفسد عند دعائهم الاّ مَن لولا دعاؤهم ايضا لفسد . وأجاز أبو هاشم خلاف ذلك لكنه قال إن الممتنع من القبيح الذي يُزيَّن أنه يلحقه من المشقّة أزيدُ مما يلحقه لولا هذا الدعاء والتزيين ، فيصير المكلف بهذه المشقّة الزائدة معرّضا لمزيد ثواب ، فنجعله من باب التمكين لا من باب المفسدة . وقد تقدّم ذكر ذلك ، وسيعود تفصيله من بعد .

فأمّا الكلام في الاسم فهو أن يختص ما هذا سبيله بأنه « مفسدة » ليتميّز من اللطف الذي نحكم بوجوبه ، لمّا كانت هذه اللفظة تنبئ عن الحسن او عن أمر زائد عليه . هذا اذا أُطلق إطلاقا . فأمّا إن دخله ضرب من التقييد فقيل هو « لطف في القبيح » فليس يمتنع .

باب في أن اللطف قد يدخل في بعض التكليف دون بعض

اعلم أن اللطف اذا كان معناه ما ذكرنا فقد عُلم أن من الجائز أن يكون بعض الأفعال لا لطف فيه أصلا . فاذا علم الله تعالى أن المكلف يُطيع في فعل بعينه في كل حال او يعصي فيه في كل حال فليس ذلك مما تُتصوّر فيه حقيقة اللطف لمّا عُلم أنه يختار على كل حال او لا يختار . واذا حصل الفعل بهذه المثابة زال وجوب اللطف من هذا الفعل بعينه . والذي يوضح ذلك أن الألطاف اذا كانت مأخوذة من الشاهد ، وقد عُلم أن الواحد منا قد يجوز أن يعلم او يغلب على ظنّه من حال ولده أنه لا لطف له في التعليم فيتصوّر أن عطية الدرهم وأن لا يعطي سواءٌ في أنه لا يختار التعليم ، فاذا كان سبيله هذا السبيل لم يجب عليه فعل ذلك به .

وليس لأحد أن يقول : لو جاز هذا الوجه في اللطف لجاز في التمكين حتى تتنوّع الأفعال ففيها ما يثبت فيه التمكين وفيها ما لا يثبت ، لأن الجمع بين هذين ممتنع . يبيّن ذلك أن التمكين اذا كان هو الأمر الذي معه يصح من الفاعل الفعل ، فمن دونه يتعذّر بكل حال . وكذلك اذا كان لا يصح الاّ بآلة او علم او سبب فحكم ذلك حكم التمكين المطلق . والأفعال كلها متساوية في ذلك . وليس هكذا الحال في اللطف لأن المرجع به على ما قدّمناه انما هو الى ما يختار عنده الفعل او الترك .

وغير ممتنع أن يُعلَم في فعل من الأفعال أنه على كل حال يقع او لا يقع فيستغني عن اللطف . وهذا بيّن في الشاهد ، لأن أحدنا يعلم أن ولده لا يصح منه التعلّم[1] الاّ بضرب

١) ف : الفعل

من ضروب التمكين على اختلاف وجوهه ، وقد يجوز أن يعلم أنه مع التمكين قد يختار التأدّب بكل حال والتخلّف بكل حال ، فلا يكون له لطف . ونحو ذلك هو مَن يدعو غيره الى طعامه لأن من دون فتح الباب له لا يصح منه دخول داره . وقد يجوز أن يتصوّر من حاله أنه يُجيب الى طعامه سواء خاطبه برُقعة او لم يخاطبه بها ، او لا يُجيب على كل حال سواء دعاه برُقعة او أعرض عن ذلك .

فاذا تقرّرت هذه الجملة في الشاهد ظهر لنا جواز أن يكون في الأفعال ما لا لطف فيه ، وثبت الفرق بينه وبين التمكين . فليس ينتقض قولنا إن في الأفعال ما يستغني عن اللطف بأن يقول قائل : إن الأفعال لا تقع من العاقل المكلف الاّ لدواعٍ ، ولا يختلف في ذلك فعل من فعل . وقد فسّرتم اللطف بما يرجع الى طريقة الدعاء والصرف . فكيف يصح استغناء بعض الأفعال عن اللطف ؟

وذلك لأن الذي لا بدّ منه فيما يدعو الى الأفعال هو غير ما نجعله من قبيل الألطاف . ألا ترى أن الذي يدعوه الى الفعل انما هو علمه بكونه حسنا وطاعة لله تعالى وما أشبه ذلك ؟ وغير ممتنع في المرء أن يكون مع تصوّر هذه الأحوال تغلب شهوته على ما يتصوّره من حال هذه الطاعات فيختار الراحة والدعة ويتركها . وكذلك اذا كان تكليفه باجتناب قبيح وقد علم قبحه لكنه يشتهيه فيُؤثِر لذّته العاجلة على ما قد[1] تصوّره من حال ذلك الفعل . فالذي نجعله لطفا هو ما يقرّبه من اختيار هذا الفعل او الكفّ عنه مع تقرّر ما قد تقرّر لديه . فذلك هو الذي نجعله لطفا . ومثاله من الشاهد ظاهر ، لأن الواحد منا مع معرفته بهذه المعاصي وبهذه الطاعات ربّما يصير كلام بعض الواعظين سببا له في الانصراف عن القبيح والإقدام على الواجب ، مع أنه ليس يستفيد بوعظ الواعظ علما بحال ما قد نُهِيَ عنه او أُمِرَ به . وهكذا القول فيمن يدبّر أمر ولده في التعلّم وغير ذلك ، لأن الولد مع تصوّره بحاله اذا تقدّم في العلم ربّما انصرف عن العلم طلبا للراحة فيصير رفق الوالد به سببا في أن يتعلّم .

١) ف : على قدر.

فقد بان لك الفرق بين الدواعي التي لا بدّ منها في الأفعال الواقعة من العقلاء وبين ما نعدّه معدّ الألطاف . ويكون وجه الفصل بينها أن الذي نعدّه معدّ الدواعي مما لا ينفكّ أحد من المكلفين في شيء مما يُكلّف عنه ، وما نعدّه معدّ الألطاف فالحال فيه تختلف على ما تقدّم ذكره . فربّ مكلّف يكفيه في فعل الواجب او تجنّب القبيح علمُه بوجوب الفعل او قبحه ، وربّ مكلّف لا يختار ذلك الاّ اذا انضمّ اليه مرضٌ ينزل به او بولده او مُصيبةٌ تناله في نفسه او ماله الى ما أشبه ذلك . كما ليس يمتنع أن يكون بعض الأولاد يكفيهم تصوّرهم للرتبة التي تُنال بالعلم ، وفيهم مَن ليس يكتفي بذلك حتى يكون من الوالد إقبالٌ عليه ورفقٌ به . فبطل ما قدح به في كلامنا .

فإن قيل : اذا كان المعلوم عند الله تعالى أن زيدا لا يؤمن الاّ عند فعل من الأفعال فهل توجبون عليه ذلك الفعل حتى لا يحسن تكليفه من دونه ، او تفصّلون ذلك ضربا من التفصيل ؟

قيل له : قد بينّا أن الواجب من ذلك ما يتعقّب التكليف دون ما يقارنه . فما حصل بهذه الصفة نُظِرَ فيه . فإن كان حسنا في نفسه وقد تعرّى من سائر وجوه القبح جاز أن يقال إنه يجب عليه تعالى أن يفعله به . فأمّا إن ثبت وجه من وجوه القبح ، مثل ما يقال اذا علم الله تعالى أن زيدا لا يؤمن ما لم يبعث اليه شخصا فاسقا اوكافرا ، او نفس هذا المبعوث وهو فاسق اوكافر انما تستقيم طرائقه بعد أن يُبعث رسولا الى الخلق مع العلم بأن بعثة مَن هذا سبيله قبيحة لدخولها في التنفير والمفسدة ، فقد اختلفوا في ذلك .

فالذي جرى لأبي هاشم أن مَن كان لطفه في فعل قبيح يفعله الله تعالى فهو بمنزلة مَن لا لطف له أصلا وبمنزلة مَن يكون لطفُه غير مقدّر بمقدار من الفعل محصور لأنه اذا كان سبيله هذا السبيل فتكليفه حسن ، لعلمنا أنه لا يقع منه تعالى القبيح أصلا كما لا يحصل في الوجود ما لا غاية له ، فيتنزّل مَن هذا سبيله منزلة مَن لا لطف له أصلا . وقد ثبت فيمن لا لطف له أن تكليفه يحسن . فهذا قوله في « الجامع الصغير » . وإن كان له قول آخر قد جرى في بعض كتبه قد بيّن فيه أن مَن له لطف في أمر قبيح زال عنه التكليف بما هذا اللطف لطف فيه .

فأمّا الشيخ أبو عبدالله فإنه يقضي بقبح تكليف مَن المعلوم من حاله أن لُطفه في أمر قبيح وسوّى بين ذلك وبين مَن لُطفه في إيجاد ما لا يتناهى، فحكم بقبح تكليفه عند الحالين جميعا . وكأنه يقول : اذا لم يصح حصول هذا اللطف فقد صار المكلف معذورا في أن لم يأت بالفعل الذي يكون هذا اللطف لطفا فيه .

وأعدل المذاهب في ذلك هو ما فصّله قاضي القضاة لأنه يقول : اذا كان لطفه في أمر قبيح فقد صار لطفه في أمر مقدور ، فاذا لم يقع ذلك فينبغي أن لا يكلّف الملطوف فيه ويصير تكليفه والحال هذه قبيحا . ولا يجري مجرى مَن لا لطف له مع إمكان دخول ما هو لطفه في الوجود . فأمّا إن قُدّر أن لطفه فيما لا غاية له فدخول ذلك في الوجود مُحال ويجري مجرى تعلّق اللطف بوجود الضدّين مع استحالة اجتماعها في الوجود . فمَن هذا حاله اذا تعذّرت الإشارة الى أمر مقدور يُجعل لطفا له فيجب حُسن تكليفه لأنه بمنزلة مَن لا لطف له أصلا . فعلى هذا الوجه يجب أن يُبنَى الكلام في هذه المسئلة .

فإن قيل : كيف يُتصوّر خلوّ بعض التكاليف من أن يكون فيه لطف مع أن أكثر التكاليف يرجع الى الألطاف ؟ فإنكم تقولون في معرفة الله تعالى إنها لطف وليس يخلو المكلف الآن ولا في سائر الأحوال منها ، وتجعلون الشرائع ايضا جارية هذا المجرى في اللطف .

قيل له : ليس الغرض بما بنينا الكلام عليه ما قدّرتَه . وانما أردنا ما يصح أن يستقلّ بنفسه في باب التكليف من دون تصوّر لطف فيه ، نحو تكليفه واجبات العقل والشرع من دون أن تكون هناك آلام ومصائب وما شاكل ذلك . فكيف يصح هذا القدح وكان السائل قد قدّر كلامه في موضع يثبت فيه اللطف فقال : هلاّ جاز أن يُكلَّف ولا هذا اللطف ؟ وقد ثبت أن المعارف ألطاف بكل حال فلم يخل شيء من التكاليف عنها . فأمّا الشرائع فإنها تخالف ذلك فلهذا يجوز أن ينفرد التكليف العقلي من التكليف السمعي ، وإن كان الآن قد جرت الشرائع في الجملة مجرى المعارف لما علم الله تعالى من حالها أنهم لا يختلفون فيها .

فإن قيل : كيف يصح القطع على أن بعض الأفعال ينفكّ من اللطف مع أنّا قد رُغّبنا في أن ننقطع الى الله تعالى في مسئلة اللطف في كل ما كُلّفنا من واجب بفعله او قبيح بتركه ؟ وهلاّ دلّكم ذلك على أن هذا الانقطاع لا يكون الاّ وفي كل فعل كُلّفناه لطفٌ ؟

قيل له : إن هذه المسئلة تقع على طريقة من الشرط وإن لم تظهر نُطقا . وذلك لأنه يجوّز أن في المعلوم لطفا في هذا الفعل الذي كُلّف فيسأل بهذا الشرط كما أنه يسأل العافية والمال والولد على مثل هذه الطريقة . فلما كان التجويز حاصلا جازت منه هذه المسئلة ، وإن كنا نعلم أن اللطف مهما وجب فإنه تعالى لا يُخلّ به ولا يمنع العبد منه ، ولكن ذلك عبادة قد نُدب العبد اليها ، على مثل ما نقوله في نظائر ذلك من مسئلة الغفران والرحمة لأولياء الله والصالحين .

فأمّا إن قطع المكلف بالخبر على أن لا لطف له في هذا الفعل أصلا نُظِرَ فيه . فإن كان مُخلًّى وما يقتضيه العقل فليس يحسن منه هذه المسئلة كما لا يحسن منه مع علمه بأن الله لا يردّ الموتى الى الدنيا أن يسأله ذلك . وإن ورد الشرع بمسئلة اللطف على كل حال ، وإن كان المعلوم أنه لا لطف ، فذلك عبادة بنفسها وتُعدّ هذه العبادة معدّ الألطاف لأنه يظهر بها انقطاع العبد الى الله في كل حال والقيام بتعظيمه .

فثبت بهذه الجملة جواز أن لا يكون لبعض ما كُلف المكلَّف لطفٌ في المعلوم . وكما أن ذلك ثابت في بعض الأفعال فهو ثابت في بعض المكلّفين حتى نعلم من حاله أن لا لطف له أصلا ، كما أن مَن له لطف على الجملة فقد يجوز أن ينفرد بعض تكليفه في ثبوت اللطف فيه عن بعض ، لأن طريقة الشاهد تشهد بذلك . ألا ترى أنه اذا جاز أن يكون للإنسان ولدٌ يعلم أن له لطفا في بعض ما يأمره به دون بعض ، فقد يجوز اذا كان له ولدَان يعلم من حال أحدهما أن لا شيء يصلحه في كل ما يأمره به ، فاذا ثبت ذلك جاز أن يكون الشيء الواحد لطفا لزيد ولا يكون لطفا لعمرو ، كما يجوز أن يكون الشيء الواحد لطفا في بعض ما كُلّف دون بعض ؟

وإذا كان كذلك ثم أراد العالم أن يعلم حصول ما جوّزناه فهو بأن ينظر. فاذا رأى زيدا قد عصى الله تعالى في كل ما أمره به فيجب أن يقطع على أنه لا لطف له في المقدور على حدّ لو فُعل به لآمن عنده. وإن رآه قد أطاع في بعض الأفعال وعصى في البعض قطع بنفي اللطف فيما عصى فيه دون ما أطاع فيه. وإن رآه وقد أطاع في كل ما كلف فليس يمكن القطع على أن كل ما فعله انما فعله لأجل اللطف، اذ قد يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه يختار الصلاح على كل وجه. فصار الطريق[1] الى معرفة[2] فَقْدَ اللطف في بعض الأفعال او في بعض المكلفين انما هو بوقوع ما يقع من المعاصي فيعلم أنه لم يكن فيها لطف يدخل تحت المقدور.

وهذا كلّه اذا كان الكلام في اللطف الذي يفعله الله تعالى، لعلمنا بأنه عز وجل لا يبخل على العبد بما يصلحه في دينه و[3] لعلمنا بأن اللطف اذا كان من فعله تعالى فيجب أن يكون المعلوم من حاله أنه لو فُعل لَاخْتِيرَ عنده فعلُ ما كلف، فاذا لم يقع الاختيار تبينًا أنه ليس في المقدور ذلك. ولا يكون الغرض به زوال قدرته جل وعز على ما كان من ذلك الجنس والضرب، وانما المُراد أن لا شيء يعلم[4] من حاله مصادفة اختيار العاصي لِما كُلّف فعلا او تركا، على ما سنبينه. فأمّا اذا كان الكلام في اللطف الذي يكون من جهة المكلف نفسه فقد يجوز أن يكون قد كُلّف أفعالا لو تمسّك بها لتمسّك بما هي لطف فيه. فاذا وقع بعض القبائح لم يمكن القطع على أن لا لطف في المقدور على هذا السبيل بل يجوز خلافه ويكون منسوبا الى التقصير في كِلَي الحالين.

فهذا طريق القول[5] في ذلك.

١) ف: الطرق. وهنا في ي خرم. ٢) ف: معرفته. وهنا في ي خرم. ٣) ي: — و.
٤) ي ف: علمه. ٥) ف: الطريق.

باب في بيان أحكام اللطف وشروطه

اعلم أن الذي يُجعل لطفا لا بدّ من أن يكون موجودا، لأن المعدوم لا يصح أن يكون له حظّ الدعاء والصرف. وهذا ظاهر. وكل ما نذكر من أحكام اللطف فهو تابع لما ذكرناه من وجوده وحدوثه على وجه مخصوص.

والذي بدأ به هو أن قال: يجب أن تكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة، لأنه لو لم يكن بينهما تعلّق المناسبة لم يكن بأن يكون لطفا على الجملة أولى من أن لا يكون كذلك، ولا كان بأن يكون لطفا في فعل من الأفعال أولى من خلافه، ولا كان الملطوف فيه بأن يُجعل لطفا أولى من نفس اللطف أن يكون كذلك.

ثم يختلف وجه النسبة بينهما ويتشعّب الى طرق. وربّما أمكنت الإشارة الى شيء من ذلك بعينه وربّما تكلّم فيه على وجه الجملة. ألا ترى أنه قد يتصوّر في مرضه أن يصير لطفا في فعل الواجب وترك القبيح لِما يشاهد من قلّة صبره على هذا الألم اليسير؟ وكذلك اذا اغتمّ بما يلحق ولده من مرض صار ذلك لطفا له في فعل ما كُلّف لئلا يؤدّيه الإخلال به الى مثل هذه الحالة من الغموم. وربّما صارت مخافته لبعض ما يحذره سببا للإقلاع عمّا يؤدّي الى الخوف من عقاب الله تعالى.

وكما قد يصح هذا التصوّر في هذا الضرب من اللطف فقد يمتنع في بعض الألطاف مثل ذلك. ألا ترى أن كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر ليس يكاد يمكن أن يميّز وجه النسبة بينها وبين ما ينتهي عندها؟ فما حل هذا المحل انما نذكر المناسبة على طريق الجملة دون التفصيل.

ومن شروطه أن لا يخرج المكلف من أن يكون مختارا الى أن يدخل في حدّ الإلجاء ، لأنه اذا كان المبتغَى باللطف أن يأتي بالطاعة على الوجه الذي يستحق به الثواب فالإلجاء ينافي ذلك . وهذا بيّن في الشاهد لأنه لا يصير تخويف أحدنا غيره بالقتل وما أشبهه لطفا له في حضور طعامه وإن كان الكلام اللطيف قد يثبت له هذا الحكم ، والفصل بينهما ليس الاّ ما ذكرتُه من أنه في إحدى الحالين[1] يصح أن يبقى اختياره وتتردّد دواعيه وليس كذلك في الوجه الآخر .

ومن شروطه أن يكون حسنا . وهذا بيّن اذا كان الكلام فيما يقع من فعله تعالى او فيما يقع من فعل نفس المكلف . وذلك لأن ما كان من فعله تعالى فهو واجب في بعض الأحوال ويدخل في باب إزاحة العلّة ، وهذا يتضمّن الحسن . وإن كان من فعل نفس[2] المكلف فقد أجريناه مجرى دفع الضرر ودفعُ الضرر واجب بكل حال ، والوجوب يزيد على الحُسن.ولولا ذلك لما حسن التكليف به . فأمّا ما كان من فعل غير المكلف وفعل غير الله تعالى فالتكليف موقوف حصوله على حصول ذلك الشيء ، وسواء فيه ما يقع من مكلف او من[3] صبي وبهيمة . وإن كان لا يوصف ما هذا سبيله بالوجوب . فإنه[4] ليس يمتنع أن يكون قبيحا ومع ذلك يُختار عنده واجب او يمتنع من قبيح ، ولكن لا يسمّى لطفا بما يرجع الى اللفظ ، ويكون التكليف مشروطا به .

فإن قيل : كيف منعتم في القبيح من أن يكون لطفا وقد عرفتم أن ما كُلِّفَ المرء في الشرع.أن يفعله فقد يكون فعله له على وجه القبح[5] قائما مقام ما يفعله على وجه الوجوب مثل الطهارة بالماء المغصوب وغير ذلك مما أجازه الفقهاء ؟

قيل له : لسنا نجعل ما هذا سبيله قائما مقام الواجب في كونه لطفا ، ولكنا نقول إنه يغيّر حال ما كان واجبا عليه حتى يزول الوجوب عنده ولولاه لبقي الوجوب عليه . والذي يبيّن صحة ذلك أنه لو جرى مجرى الأول في كونه لطفا لصح من الله تعالى التخيير بين

١) ف : احد الحالتين ٢) ف : نفس فعـل . ٣) ف : — مـن . ٤) ف: وانـه ٥) ف : القبيح .

ذلك الواجب وبين هذا القبيح . فلمّا ثبت زوال التخيير بينهما بل علم أنه يستحق العقاب على ما أتاه من هذا القبيح علمنا أنه ليس بلطف ولكنه يُخرج الأول من أن يبقى له هذا الحظّ . يبيّن ذلك أن المأخوذ عليه أن يصلّي وهو متطهّر فاذا توضّأ بالماء المغصوب زال عنه ما كان واجبا عليه من الطهارة بالماء المملوك . وكذلك اذا وقف بعَرَفة على جمل مغصوب فقد سقط عنه[1] فرضُ الحجّ وإن كان وقوفه هناك على وجه المعصية او يوصله اليه بوجه يكون عاصيا فيه . فبطل أن يكون القبيح جاريا مجرى الحسن في كونه لطفا .

ثم عدّ رحمه الله من جملة الشروط أن يكون المكلف عالما باللطف وبالملطوف فيه وبما بينهما من النسبة إمّا على جملة وإمّا على تفصيل . وأقام الظنّ في بعض الحالات مقام العلم وأقام التمكين من العلم مقام العلم . وهذه الجملة على التحقيق هي راجعة لا الى نفس اللطف ولكنها ترجع الى المكلّف وإن كان الباب مترجما بما كان من أحكام اللطف وشروطه . وعلى كل حال فما ذكره صحيح .

وانما وجب كونه عالما بذلك ليصح أن يثبت لما قد جعله[2] لطفا حظّ الدعاء والصرف ، فإن ما لا يعلم ولا يعتقد لا يتصوّر فيه هذا المعنى . ولأجل ذلك قام الظنّ فيه مقام العلم . وإن كان بين الظنّ والعلم في ذلك فصل ظاهر ، وهو أنه اذا كان عالما باللطف فاللطف يرجع الى المعلوم لا الى العلم ، واذا كان مظنونا فاللطف هو نفس الظنّ . وجرى ذلك في بابه مجرى ما يقوله شيوخنا إنّ ما يحسن للنفع او يقبح للضرر فالظنّ يقوم مقام العلم ، ولكنه اذا كان معلوما فانما يحسن لنفس النفع واذا كان مظنونا فانما يحسن لنفس الظنّ . ألا ترى أن المظنون ربّما كان على ما نظنّه وربّما لم يكن كذلك ؟ فما لم يكن واحد من هذين أعني العلم او الظنّ فاللطف لا يثبت . فعلى ذلك اذا علم مرض ولده صار نفس المرض لطفا له ، فإن غلب في ظنّه أنه يمرض صار ظنّه لمرضه لطفا له . والشاهد يشهد في باب الألطاف بما ذكرناه لأنه ما لم يعلم الواحد منا أن غيره قد خاطبه برُقعة لا تقوى دواعيه الى الحضور . وربّما لا يكون ذلك معلوما ولكنه يُخبره

١) ف : — عنه . ٢) ف : جعلناه .

المُخبر بأن المُضيف كتب اليه برُقعة تستدعيه فيصير ظنّه لثبوت هذا اللطف في باب الدعاء كنفس الرقعة لو وصلت اليه .

فأمّا قوله : وربّما قام التمكين من العلم مقام العلم، فإن ذلك على التحقيق انما يتصوّر فيما كان من فعل المكلف لطفا له في فعل آخر ، على ما نقوله في الشرعيات وغيرها . فكأنه اذا تمكّن من أن يعلم هذا اللطف صار بمنزلة أن يكون عالما به حتى اذا لم يفعل الملطوف فيه كان قد أُتِيَ من قِبَل نفسه . وعلى ذلك جاز أن يخاطب الله تعالى الكفّار بهذه الشرعيات وإن كنّا نعلم أنهم يُخِلّون بها . ولكن الذي يحسن لأجله تعبُّدهم بها هو تمكّنهم من أن يعرفوا وجوبها عليهم فيأتوا بها . ويحصل عند ذلك الإنهاء عن الفحشاء والمنكر على نحو ما ثبت في غيرهم ، وإن كنّا نقيم التمكين هاهنا مقام نفس العلم . فكذلك فيما أوجبناه من علمه بالتعلّق الذي بين اللطف وبين الملطوف فيه ، لأنا كما أوجبنا علمه بأصل اللطف فقد أوجبنا علمه بالتعلّق بين الأمرين .

فاذا تقرّرت هذه الجملة فيجب في كل ما ينزل من الآلام وغيرها ببعض الأحياء أن يكون معلوما لبعض المكلفين حتى يصح كونه لطفا . ولا يُنظر في ذلك الى ما يخفى علينا من هذا الباب لأنه يجوز أن لا نكون عالمين به ولكن الملائكة تعلمه .

فأمّا ما أورده من الكلام في أن هذا اللطف هل يقال إنه واجب بكل حال او لا يكون كذلك ، فقد تقدّم بيانه . لأنا ذكرنا أن ما تأخّر عن التكليف قُضي بوجوبه وما قارن التكليف او قُدّر تقدّمُه عليه فلا يصح أن يُحكَم بوجوبه ، لأن ذلك مما إن وجب لم يجب الاّ لأجل التكليف ، فاذا لم يكن هناك تكليف فلا وجه لوجوبه . وجرى الحال فيه مجرى التمكين ، فكما أن الذي نقضي بوجوبه من هذا الباب هو ما يلتزم بالتكليف دون غيره فكذلك حال اللطف . هذا اذا كان اللطف من فعله تعالى . فإن كان من فعل العبد فقد ذكرنا أنه واجب ما دام متضمّنا لدفع الضرر لأن وجوبه عليه لا وجه له الاّ ذلك . فلهذا نقول إنه اذا كان لطفا في النوافل فليس يجب كما لم تجب نفس النافلة .

فأمّا المُباح فلا مدخل له في كونه لطفا لأنه يستوي فعله وأن لا يفعل ، وللطف مزيّة على ذلك سواء كان من فعل الله تعالى او من فعل العبد . ولا يعترض هذه الجملة أن

يقال : فقد ثبت اللطف في ذبح البهائم وإن كان مباحا ؛ لأنا نقول : قد يصح وجوب هذا الذبح اذا كان هناك سبب ، كما يقال في الضحايا والهدايا او ما يثبت بالنذر وما أشبه ذلك . فأمّا ما خلص كونه مباحا مما خرج عن هذا الباب فإن اللطف لا يثبت فيه في نفس الذبح ولكنه يثبت في اعتقاد إباحته . وهذا الاعتقاد ليس بمُباح بل هو واجب ، فيصح أن يكون له حظّ اللطف . ولهذا يثبت في ذبح البهائم التخيير الذي يثبت في المُباحات . هذا اذا كان الكلام في نفس الذابح وقد أُبيح له هذا الذبح . فأمّا غيره فقد يجوز أن يصير فعل الذابح لطفا له ويلحق ذلك بما تقدّم ذكره من أن فعل غير الله وفعل غير المكلف قد يجوز أن يكون لطفا للمكلف وإن لم يوصف بالوجوب .

فحصل من ذلك أن ما يجب على الواحد منا من ذبح البهيمة قد يتصوّر فيه معنى اللطف في وجهين، أحدهما في نفس الفعل والآخر[1] في اعتقاد إباحته . وما لا يجب عليه فاللطف الراجع اليه هو في اعتقاد إباحته . وله في نفس المذبوح انتفاع بلحمه وغير ذلك مما يصلح للانتفاع به . وربّما كان نفس ذبحه لطفا لغيره . فأمّا ما يقع من الواحد منا من ذبح البهائم وغيرها على طريق الدفع عن نفسه فهو من باب الواجبات ، ما لم تكن قد بلغت الحال به حدّ الإلجاء. وليس كل ما نقضي بوجوبه نقضي بأنه[2] انما وجب لكونه لطفا ، وإن كان ما يثبت لطفا من فعلنا فلا بدّ من وجوبه اذا تضمّن معنى دفع الضرر.

ثم بيّن كيفية وقوع التعيين والتخيير فيما يُعَدّ لطفا . والأصل في ذلك أنه قد يصح ثبوت معنى التخيير في اللطف من فعل الله تعالى ، نحو أن يكون المعلوم عنده أن الذي يصل الى زيد من الألم قد تُساويه اللذة في كونه لطفا فيثبت فيه ما يجري مجرى البدل والتخيير . وهكذا فقد يجوز أن يعلم تعالى من حال جماعة أن بعثة كل واحد منهم تقوم في الصلاح مقام بعثة صاحبه فيكون في حكم المُخيَّر . وهذا انما نقوله عند تغاير الصُوَر في هذه الأفعال . فأمّا اذا كانت الصورة واحدة فالكلام فيه أظهر ، لأنه اذا كان المعلوم

١) ف : الثاني .   ٢) ف : بوجوبه فانه .

أن زيدا له صلاح في الألم الذي ينزل به او في اللذة التي ينالها فمعلوم أنه لا يتعيّن ذلك بألم مخصوص دون غيره بل كل عين من الألم يقوم مقام صاحبه . وكذلك القول في الملاذّ. فانما تشتبه الحال فيما تتغاير فيه الصورة ، فأمّا ما ليس هذا سبيله فالأمر فيه أظهر . ولا شيء من فعله تعالى الاّ ومعنى التخيير على هذا الوجه الثاني ثابت فيه ، الاّ في إعادة مَن له حق او عليه حق لأن غيره بكل حال لا يقوم مقامه .

وليس هذا الباب بمقصور على ما كان من فعله تعالى . فإن الذي نجعله من أفعال المكلف ايضا حكمه هذا الحكم . ألا ترى أنه اذا كانت المعرفة لطفا له فسواء[1] المعرفة التي تقع بهذه القدرة او التي تقع بقدرة أخرى ، مع علمنا بأن تغاير القدرتين يوجب تغاير المقدورين ؟ ولكن الغرض بما نقوله في التعيين والتخيير هو اتّفاق الصورة واختلافها . فعلى ذلك يثبت المكلف مخيَّرا عند التكفير بين أمور مختلفة الصور وقد يكون مخيَّرا بين أمور متّفقة الصور ، كما يقال في الصلاة في زوايا المسجد وإن كنا نعلم أن ما يفعله في جهة يخالف بل يضادّ ما يفعله في جهة أخرى ، وحتى أنه اذا قضى بأن الصلاة قد تضيّقت عليه فليس الغرض فعلا بعينه . وكذلك القول فيما نجعل معيَّنا من الواجبات نحو ردّ الوديعة .

فاذا تقرّر هذا الأصل قلنا : إن ما كان من فعل المكلف من الواجبات التي تُعَدّ ألطافا فليس تدخل فيها طريقة البدل لأنه لو كان هناك أمر آخر يقوم هذا المقام للزم أن يتعبّد الله تعالى به . فعلى ذلك يُقضَى بأن لا رابع في الكفّارات يقوم مقام هذه الثلاث . وهكذا الحال في سائر عبادات الشرع . ويفارق ذلك أن يكون اللطف من فعله تعالى ، لأن من الجائز أن يكون في مقدوره ما يقوم مقام ما فعله ولكن الغنية قد وقعت بهذا الحاصل . وكما لا نجوّز أن يكون لِمَا قد تعبّدنا به بدلٌ من فعلنا فلسنا نجوّز ايضا أن يكون له بدل من فعل الله تعالى يقوم في الصلاح واللطف مقام ما يتكلّفه العبد بنفسه ، لأنه لو كان كذلك لوجب عليه تعالى أن يفعله لمّا كان هو المكلِّف فيلزمه إزاحة العلّة ،

١) ف : فسوى .

وهذا يقتضي ارتفاع وجوبه عنّا مع علمنا بأن هذا الفعل واجب علينا بكل حال . فيصير وجوبه علينا على كل وجه عَلَمًا لفَقْد ما يقوم مقامه من فعله تعالى .

فأمّا ما سأل نفسه على ذلك من أن الإمام لو عصى في إقامة الحدّ على هذا المكلف لكان على طريقة أبي علي يلزم القديم تعالى أن يفعل بهذا المرتكب لِما يستحق به الحدّ ما يقوم مقام الحدّ ، فقد حصل أن فعل الله تعالى قد قام مقام فعل المكلف ، فالجواب عنه ظاهر لو سلّمنا صحة ما قاله أبو علي وأوجبنا أن يكون الحدّ من مصالح الدين دون مصالح الدنيا . وذلك لأنه انما قام فعل غير المكلف مقام فعل آخر هو من قِبَل غيره ايضا لا من قبله ، لأن المرتكب لهذه الكبيرة لم يُكلَّف إقامة الحدّ على نفسه حتى يقال : اذا عصى فَعَلَ الله تعالى به ما يقوم مقام ما كُلِّفه. وانما كلّف الإمام أن يُنزل الحدّ بهذا المكلَّف، فغير ممتنع أن يقال : اذا عصى الإمام فَعَلَ الله بهذا المستحق للحدّ ما يقوم في اللطف مقام ما كان يفعله الإمام به . وانما كان يُشبه مسئلتنا ما أورده السائل لو كان من قول أبي علي أن الإمام اذا عصى في فعل ما كُلّف أن يفعله فإن الله تعالى يفعل بنفس الإمام مثل ما قد كلّفه أن يفعله بغيره . وهذا مما لا ثبات له ولا تشتبه الحال فيه .

ثم أورد الكلام في أن اللطف هل يصح أن يُجعل جهة للتكليف او جهة للطاعة ؟ وكان الذي دعا الى ذلك اختلاف الشيوخ فيه ، وإن كان أبو هاشم قد حقّق هذا الكلام . والذي يجب تحصيله في ذلك أنه لا يتأتّى في اللطف أن يُجعل جهة لواحد من الأمرين . أمّا التكليف فهو مما قد يتقدّم على اللطف لا سيّما اذا كان الكلام في اللطف الواجب . واذا كان التكليف متقدّما واللطف[1] متراخيا عنه فكيف يصح أن يكون جهة للتكليف ، مع العلم بأن ما كان جهة لغيره لا بدّ من مقارنته له[2] ، على ما نقوله فيما تحصل الأفعال عليه من الجهات بالإرادة وغيرها ؟ فعلى ذلك يمتنع أن يكون اللطف جهة لوقوع التكليف على وجه يحسن . فأمّا اذا جُعل اللطف جهة في الطاعة فهو أبعد ، لأن

١) ف : فاللطف .   ٢) ف : – له .

اللطف هو ما له حظّ الدعاء الى الأفعال وما هذا سبيله فالواجب أن يتقدّم وما يتقدّم غيره لا يجوز أن يكون جهة فيه ، كما لم تكن القدرة لمّا وجب تقدّمها جهة في الفعل الواقع بها . ففي الأوّل كان متأخرا عن غيره فلم يجز أن يكون جهة ، وفي الثاني كان غيره متأخّرا عنه فلم يصح أن يكون جهة له ايضا .

ولا يلزم على هذه الجملة أن يقال : فقد يصح كون الشيء جهة لغيره مع تقدّم غيره نحو ما تجعلون العزم المثبِّت من الليل جهة للصوم الواقع بالنهار ، لأنا لا نقول فيما كان مفعولا بالليل إنه جهة لما يُجعل صوما . وكيف نجعله كذلك وتلك العزيمة قد نقصت وعُدِمت في حال ما يكون المرء صائما ، مع أن من شأن ما يكون جهة لغيره ثبوت المصاحبة او ما يجري مجراها ؟ وانما يوجب مَن أوجب تثبيت النيّة أن يكون قد أتى هذا المكلف في جزء من الليل بهذه النيّة حتى اذا أتى بها وقُدِّر أنه اتّصل به النوم الى آخر النهار من يومه لكان صومه صحيحا لا يلزمه فيه القضاء . فأين ذلك مما نحن فيه ؟

وبعد فالصوم ليس يُرجع به[1] الى فعل من جهة الصائم وانما هو الكفّ عن الفعل . وما حل هذا المحل فالعزم لا يؤثّر فيه وانما يؤثّر في الأفعال . فلا يُشبه ذلك ما أنكرناه من كون اللطف جهة للطاعة مع أن كل واحد منهما هو فعل .

فإن قال : أليس يصح أن تكون هذه الطاعة مع وجود اللطف أقل ثوابا ومع عدمه أكثر ثوابا ، على تفصيل في هذا الباب يُذكَر من بعد ؟ فقد صار اللطف على هذا الموضوع جهة في الطاعة لتغيّر حكمها في الثواب به .

قيل له : إن على الحقيقة انما يكثر الثواب على هذه الطاعة لزيادة المشقّة ويقلّ عند خفّة المشقّة . فاللطف إن كان له تأثير فانما يؤثّر في خفّة المشقة لا في الثواب وكثرته وقلّته . ألا ترى أنه تُعتبر كثرة الثواب بكثرة المشقة دون أن تكون لانتفاء اللطف الذي لا تُتصوّر فيه الزيادة ؟ واذا قلّت المشقة قلّ الثواب ولا يُتصوّر هذا المعنى في نفس اللطف .

وبعد فلو لم نرجع الى هذا التحقيق الذي ذكرناه وجرينا على مقتضى ما سأل السائل

١) ف : فيه.

عنه ، لم يجب أن نجعل اللطف جهة للطاعة . ألا ترى أن جهات الفعل لا يجوز تأخيرها عنه ؟ وقد يصير الموجب لكثرة الثواب أمورا تتأخّر نحو وقوع الاقتداء من الغير به وحصول النفع على مرّ الأوقات عنده، الى ما أشبه ذلك من الوجوه المعدودة في عظم الافعال . فاذا لم يُجعل شيء من هذا الباب جهة للطاعة فكذلك اللطف .

ثم تكلّم في وجوب تقدّم اللطف والقَدْر الذي به يجب أن يتقدّم . أمّا وجوب تقدّمه على الملطوف[1] فيه بالوقت الواحد فلا شبهة فيه ، لأنه لا يكون داعيا الاّ وقد تقدّم ما يدعو اليه من الفعل والكفّ . وانما اختلفوا في هل يجوز أن يتقدّم اللطف بأزيد من الوقت الواحد او لا يصح أن يتقدّم الاّ بهذا القدر من الوقت .

فالذي قاله أبو علي رحمه الله أنه لا يجوز أن يتقدّم بأزيد من هذا الوقت الواحد . وعلّل ذلك بأنه لو تقدّم بأزيد من ذلك صار في حال الفعل في حكم المنسيّ المسهوّ عنه فلا يكون له حظّ الدعاء الى الأفعال . والظاهر من كلامه أنه انما أوجب ذلك في اللطف من فعل الله تعالى[2] دون فعل العباد . وأجاز في فعل العبد أن يكون لطفا له وإن تقدّم بأوقات .

فأمّا أبو هاشم فإنه يجوّز أن يتقدّم بأزيد من الوقت الواحد بشرطين . أحدهما أن لا يصير في حكم المنسيّ في حال الفعل ، فإن صار كذلك لم يجز هذا التقدّم . والثاني هو أن يكون في تقديمه أزيد من وقت واحد صلاحٌ زائدٌ . فإن لم يكن كذلك لم يكن في التقديم معنى ، كما يقال مثله في تقديم الأمر بأزيد من الوقت الذي يصح من المأمور أن يستدلّ به على ما أُريد منه . والذي يبيّن صحة ذلك أن هذا اللطف انما يصير لطفا لعلم الملطوف له بحاله . فاذا استمرّ به هذا العلم فينبغي أن يجوز تقدّمه[3] بأزيد من الوقت الواحد كما جاز تقدّمه بالوقت الواحد . يوضح ذلك أن أبا علي انما منع من تقدّمه بهذا[4] الوقت الزائد لاعتقاده أن حالته تضعف عند الفعل . فاذا كنّا نعلم أن تقدّمه لا يمنع من استمرار

١) ف : المطلوق. ٢) ف : سبحانه. ٣) ف : تقديمه. ٤) ف : هذا.

هذا العلم فينبغي أن يجوز ما قاله أبو هاشم ، وأن يعود الكلام بينهما الى أن ذلك هل يصير في حكم المنسيّ أم لا يكون كذلك؟ ولا وجه يقتضي أن يصير منسيا على ما بيّنّاه .

والذي يشهد لذلك ما قد عرفنا من الألطاف في الشاهد ، لأنه قد يجوز أن يكون اللطف الذي يأتيه الواحد منا عند دعائه غيره الى طعامه يتقدّم بأوقات كثيرة ولا يؤثّر في كونه لطفا . وكذلك فإن حالة الرسول صلّى الله عليه في مجانبته للكبائر وغير ذلك مما يصير لطفا للأمّة في القبول منه ، وإن كان متقدّما على حال القبول بأوقات . وكذلك الحال في الصلاة التي قد ورد النصّ بأنها تنهي عن الفحشاء والمنكر لأنها تتقدّم بأوقات كثيرة. ولا يؤثّر في هذا الحكم ما قد عُلم أن التأثير ليس هو لآخر جزء من أجزاء الصلاة بل أوّل الصلاة حكمُه حكم آخرها ، ولا شبهة في تقدّمه بأوقات على ما يحصل من بعد من الإنهاء عن الفحشاء والمنكر . فثبت أنه لا وجه يمنع مما قاله أبو هاشم .

وهذا الخلاف انما يتحصّل في الأمر الذي يحدث وينتفي . فأمّا فيما يستمرّ فالأمر فيه أظهر . فاذا تقدّم اللطف بالوقت الواحد او بأوقات كثيرة فغير ممتنع أن يبقى الى حال الفعل كما ليس يمتنع أن يزول في حال الفعل ، لأن ما يثبت من حظّه هو الدعاء الى الفعل فاذا وجد فقد وقع الغنى عنه ، وأشبه من هذا الوجه القدرة . فإن ثبت في بعض الألطاف أنه يستمر وجوده فليس ذلك بممنوع منه ولكنه لا يكون لطفا في هذا الواقع الاّ أن يُتصوّر كونه لطفا له فيما بعد في أفعال أخر .

فإن قيل : أفتفصلون على هذا الأصل بين أن يكون متقدّما على الفعل والتكليف حاصل على الجملة وبين أن يتقدّم ولا تكليف أصلا ؟

قيل له : بل لا فصل بينهما لأن من الجائز أن يوجد اللطف في حال ما يكون العبد مراهقا ثم يستمرّ به الى أن يرد التكليف عليه او يستمر العلم به الى هذا الوقت ، كما ليس يمتنع أن يوجد فيه التمكين على هذا الحدّ ثم يستمرّ به الى حال التكليف . وانما يصح المنع من ذلك على طريقة أبي علي . فأمّا على ما اخترناه فلا وجه للفصل بين الأمرين .

ثم يسأل نفسه عن ظلم الظالم هل يجوز أن يقوم في كونه لطفا مقام ما يفعله الله تعالى

من الآلام او لا يجوز ذلك ؟ وهل يصح أن يُطلَق على ما هذا سبيله لفظ اللطف او لا يجوز ذلك ؟

وأجاب بأنه غير ممتنع أن يكون وجود هذا الظلم من قِبَل هذا الظالم سببا في أن يزول كون ما يفعله تعالى لطفا ، حتى لولا ظلم هذا الظالم لبقي ما كان من فعل الله تعالى لطفا ، فيصير عدمه شرطا في بقاء ذلك لطفا ووجودُه شرطا في خروج ذلك عن كونه لطفا . ومنزلة ذلك منزلة ما قد ذكرنا في الشرعيات أن ما كان قبيحا منها قد يصير سببا لخروج الواجب عن كونه واجبا على ما تقدّم . وهذا انما يُتصوّر اذا كان المعلوم أن هذا المكلّف يصير مجرّدُ الألم لطفا له . فمِن فِعل أيّ فاعل كان تثبت هذه القضية .

ثم حكى اختلاف كلام الشيوخ في تسمية ذلك لطفا وأن بعضهم قال : لا يجوز أن يُسمَّى بذلك حتى اذا كان قبيحا صار قبحه منافيا لوجه اللطف لمّا كان قولنا « لطف » يُنبئ عن وجوبه ووجه الوجوب لا يقارنه وجه القبح[1] . وفيهم من لم يمتنع من ذلك . ولعلّ الأقرب هو الأوّل . والكلام في ذلك يعود الى العبارة .

ثمّ أورد ما كان يذهب اليه أبو هاشم من أن من شأن اللطف أن يكون مُدرَكا او في حكم المدرك وأن ما خرج عن ذلك لا يصح كونه لطفا . وهذا شيء قد أورده أبو هاشم عند كلامه في أن تقديم الفناء على الجوهر لا يحسن لأنه لا فائدة فيه . فلمّا قيل له : هلاّ أجزتَ أن يكون فيه لطف ؟ قال : إن من شأن اللطف أن يكون مدركا او في حكم المدرك ، وما تقدّم من الفناء لا تثبت فيه هذه القضية[2] . فإن جُعل لطفا فليس الاّ ما يرجع الى علم المكلّف بأن القديم تعالى يقدر على إفناء الخلق وذلك ثابت ، تقدّم الفناء على الجواهر[3] او لم يتقدّم . وكذلك قال في إرادته تعالى اذا جعلها السائل لطفا .

وليس يصح أن يكون الذي يريده أبو هاشم بذلك ما كان لطفا من فعل العباد . وانما ينبغي أن يقول ذلك فيما يُجعل لطفا من فعله تعالى ، والاّ قد ذهب هو الى أن

١) ف : قبيح . ٢) ف : الصفة . ٣) ف : الجوهر .

المعرفة التي يفعلها الواحد منا بالله تعالى وبصفاته وبما يستحقّه من جهته من ثواب او عقاب انما يجب لكونها لطفا ، وليس من مذهبه أن المعرفة مدركة . فكيف يصح له أن تشيع هذه القضية في الألطاف كلها ؟

فأمّا الكلام في تصحيح هذا الأصل ففيه نظر لأن المعتبر انما هو بعلم الملطوف له فقط ، فسواء كان مدركا او لم يكن كذلك فالحال واحدة . ألا ترى أن ما كان مدركا من ذلك فكونه لطفا موقوف على علم المكلّف به حتى لو وجد ولم يعلمه لم يكن لطفا له ؟ فيجب أن يكون الاعتبار بذلك فقط وأن يكون ما كان مدركا من هذا الباب فطريق العلم به هو الإدراك ، لا على أن يكون الشرط في كونه لطفا كونه مدركا . وإن كان الأغلب من الألطاف بالصفة التي يذكرها أبو هاشم ، نحو الآلام ونحو الكلام الذي يصير لطفا للسامع في بعض الحالات ونحو الخواطر التي ترد على المكلف فإنها من جنس الكلام عندنا . وكذلك القول في الكتابة والإشارة وما يجري هذا المجرى .

ثم بيّن أن الألطاف تنقسم . ففيها ما يتعلق كونه لطفا بجملة من الأفعال يترتّب بعضها على بعض . وفيها ما لا يكون كذلك . ألا ترى أن أفعال الصلاة لا يكون بعضها لو انفرد لطفا ما لم تجتمع و[1] لم تكن هناك أفعال أخر تتقدّمها او تتأخّر عنها حتى اذا حصل مجموعها أمكن أن يُقضى فيه بثبوت اللطف . وليس كذلك المعرفة او ما يجري مجراها لأن اللطف فيه يتعلّق لا بمجموع علوم بل يرجع الى الآحاد . وكذلك الآلام وما يجري مجراها . وقد يُتصوّر فيها هذا المعنى كما يتصوّر فيها خلافه ، فصار ذلك موقوفا على الدلالة . والشاهد يشهد بمثل ذلك . فإنه قد يجوز أن لا يثبت اللطف فيمن ندعوه الى طعامنا بالفعل الواحد حتى تجتمع عدّة أفعال ، وقد تكون الحال بخلاف ذلك . فيجب أن نُجري اللطف فيما يفعله الله تعالى او يتعبّد العباد به على هذه الطريقة .

١) ف : وان.

بابٌ فيما يتناوله التعبّد من اللطف والمفسدة وما يتّصل بذلك

اعلم أن المقصد بهذا الباب هو الفصل بين الأفعال التي يصح أن تكون ألطافا والأفعال التي لا يصح ذلك فيها ، وكيفية القول في أحكام الشرعيات اذا جُعلت مصالح وألطافا .

والأصل في ذلك أنه لا بدّ من أن يكون في أفعال المكلف ما يكون وجوبُه لأمر يرجع اليه حتى يستقلّ في الوجوب بنفسه ولا يتعلّق وجوبُه بوجوب غيره ، فيكون أصلا وما عداه يصح أن يكون مُرتَّبا عليه او لطفا فيه . وذلك نحو العقليات من الفعل والترك كالإنصاف وردّ الوديعة وشكر النعمة والتحرّز من الضرر ومجانبة الأمور التي نعرف قبحها عقلا كالكذب والظلم والجهل والعبث وكُفران النعمة الى ما أشبه ذلك . وانما وجبت هذه القضية لأنه لو لم يكن هـاهنا ما يُعَدّ أصلا في هذه الأفعال وجُعلت لطفا في غيرها ايضا لم تنته الحال الى حدّ ينقطع فكان يلزم أن تكون هذه الأفعال ألطافا في أفعال أخر مع أنه لا يمكن الإشارة الى ما يصح كون هذه الأفعال لطفا فيه . ولو أمكنت هذه الإشارة ايضا لكان حكم المُشار اليه حكم هذه الأفعال فلا يكون بأن يُجعل أحدهما لطفا في الآخر بأولى من خلافه ، ومتى جُعل ذلك الفعل لطفا في شيء آخر اتّصل ذلك بما لا غاية له .

ولا يصح أن يقال : هلاّ صارت هذه الأفعال ألطافا في فعل الغير لا في فعل نفس المكلف ؟ لأن ذلك يقدح في وجوبها علينا . ألا ترى أنه ليس يجب على المكلف فعل ما ينفع غيره اويدفع الضررعنه؟ فحيث ثبت وجوب هذه الأفعال او هذه التروك[1] دلّ على أنها إن كانت ألطافا فينبغي أن تكون ألطافا في أفعال أخر لهذا المكلف وهذا مما لا سبيل اليه.

١) ف : والترك .

فيجب القضاء بأن هذه الأفعال هي أصول وأن ما عداها من المعارف او من الشرعيات هي التي يصح أن تُجعل ألطافا .

فأمّا المعارف فسيجيء الكلام في أحكامها وكيفية كونها ألطافا .

وأمّا الشرعيات فقد بيّن هـاهنا حالها . وجملتُها لا تخرج عن أقسام . ففيها ما يكون لطفا مقصودا في نفسه . وفيها ما يكون مسهّلا للواجبات منه[1] كما أن الأوّل يكون لطفا فيما يُعَدّ من العقليات . وفيها ما يكون شرطا في أحد هذين او فيها فيُعَدّ واجبا لمّا لم يمكن فعل الواجب والإتيان بما هو لطف من دونه. وأنت تتبيّن ذلك بالصلاة وما أشبهها من هذه العبادات . فإن فيها ما هو واجب ، فيكون وجوبه لثبوت اللطف فيه . ومنه ما يكون مندوبا اليه فالوجه فيه كونه مسهّلا ، لأنه قد عُرِف أن مَن اعتاد بابا من الأبواب سهل عليه بخلاف ما يسهل على غيره . فاذا ارتاض المرء بفعل النوافل خفّ عليه مواقع الفرائض وصار ذلك سببا لتمسّكه بها . وقد عُلِم أن هذه الصلاة يكون النفل منها معتبرا بالفرض وكذا الحال في هذه الشرعيات أجمع ، حتى قال الفقهاء إنه لا يصح أن يُثبت المرء واجبا على نفسه بالنذر الاّ في الباب الذي له أصل في الفرض . وهذا يكشف عن صحة قولنا إن هذه النوافل يجب أن تكون مسهّلة للفرائض مرغّبة فيها . ثم تجري حال غيرها من العبادات على هذا الحدّ .

وقد عُلِم أن هذه الأفعال الشرعية وإن تعلّق الصلاح بها فلها مقدّمات لا بدّ منها حتى لا تثبت صلاحا مع عدمها ، فتكون تلك المقدّمات تجري مجراها وإن كانت تابعة لها . وذلك نحو الطهارة وستر العورة وإزالة النجاسة وما يجري هذا المجرى لأن الوجوب قد تعلّق بها ايضا وتعذّر الوصول الى ذلك الأصل من دونها .

فهذه حال ما كانت العبادة متعلّقة فيه[2] بالفعل .

فأمّا ما ورد الشرع بوجوب اجتنابه ولزوم الكفّ عنه فهو على ضربين ، أحدهما يكون

١) ف : — منه . ٢) ف : فيه متعلقة .

قبحه لكونه مفسدة والثاني لكونه منعا من الواجب وضدّا له . وقد عُلم أن ما دعا الى القبيح يجب تجنّبه وما منع عن الواجب فكمثل ، لأن في كِلَي الحالين يحترز المرء من الضرر وقد تقرّر في عقله وجوب ما هذا سبيله . وربّما دلّ الشرع في بعض القبائح على وجه المفسدة فيه ، كما ورد الكتاب في شارب[1] الخمر والميسر . وربّما لم يرد الشرع بالتفصيل فيه فيحتاج الى تأمّل ونظر في إلحاق كل واحد من ذلك ببابه . وطريق الفصل بين الأمرين أن كل ما أمكننا أن نعرف قبحه من دون أن نعرف وجوب شيء من الأشياء يصير ذلك منعا منه وتركا له ، فيجب أن نقضي بأن وجه القبح فيه كونه مفسدة اذ لا تصح الإشارة الى غير ذلك فيه . وكل ما لا نعلم قبحه الاّ بأن يتقدّم لنا العلم بوجوب غيره ثم نعلم قبح هذا القبيح مُرتَّبا على ذلك ، فيجب أن يكون وجه القبح فيه كونه منعا عن الوجوب وتركا له .

ولم يختلف مشايخنا في الفصل الأوّل من الشرعيات ، وهو ما كان معدودا منها في باب الألطاف . وانما اختلفوا فيما يُحكَم بقبحه . فالذي استقرّ عليه مذهب أبي هاشم هو التفصيل الذي ذكرناه من انقسام حال القبائح الشرعية الى الوجهين الذين بيّناهما . فأمّا الشيخ أبو علي فإنه كان لا يرى أن في هذه القبائح الشرعية ما يكون قبحُه لكونه مفسدة ولكنه أبدا يكون القبح فيه لأنه ترك للواجب . وهذا قول كان يقوله أبو هاشم في الأوّل ، ثم تركه الى ما حكيناه عنه وذكر أن الزنا وشرب الخمر وما يجري مجراهما انما يقبح لانه مفسدة لا غير .

والذي يدلّ على ذلك ما[2] تقـرّر من أصلنا أن العلم بقبح الفعل يتبع العلم بوجه القبح إمّا على جملة او تفصيل . فلوكان الزنا ومـا أشبهه يقبح لأنه ترك لواجب هو لطف للزم أن لا نعلم قبح الزنا الاّ مرتَّبا على العلم بذلك الواجب حتى يحصل لنا العلم بقبحه عندما نعلم أنه ترك لذلك الواجب . وقد ثبت أن العلم بقبح الزنا وما أشبهـه لا يقف على العلم بوجوب واجب من الواجبات ، فبطل أن يكون قبحه لما ذكره الشيخ أبو علي . ويبيّن

١) ف : بيان . ٢) ف : ما قد .

ذلك أن ما كان قبيحا لكونه منعا من واجب هو صلاة او غيرها فما لم نعلم وجوب الصلاة لا نعلم أن الاشتغال عنه بما يمانعه يقبح.

وليس لأحد أن يقول: فهلاّ كان الزنا يقبح للأمرين او يكون ترك الصلاة يقبح للأمرين؟ لأن ما بيّناه قد أبطل ذلك. ألا ترى أنه قد أمكن أن يُعلَم قبح ترك الصلاة عندما عُلم وجوبها فقط، وتعذّر أن يُعلَم قبح هذا الترك ما لم يُعلَم وجوب الصلاة، ولو جاز أن يقبح لكونه مفسدة لأمكن العلم بقبحه من دون العلم بوجوبها؟ وقد أمكن ايضا أن يُعلم قبح الزنا ولمّا عُلم ثبوت واجب يصير الزنا منعا منه. فكيف يجوز تعليقه بهما جميعا؟

فأمّا الشيخ أبو علي فإنه يمنع من ثبوت المفسدة فيما كان من قبائح الشرع لقوله إن المفسدة يجب أن لا تقع أصلا. ألا ترى أن ما تقرّر كونه مفسدة من فعله تعالى فلن يقع؟ وكذلك ما كان من فعل غير المكلف فإنه تعالى يصرفه عنه ببعض الصوارف حتى لو قُدّر وجوده يخرج المكلَّف عن أن يكون مكلفا بما هو مفسدة فيه. فقد حصل أن من حكم المفسدة أن لا تقع أصلا. فلو كان فعل المكلف مفسدة له لوجب أن لا يقع منه شيء من قبائح الشرع. فلمّا ثبت وقوع قبائح الشرع من المكلفين الذين قد كلّفوا الامتناع منها دلّ على أن قبحها ليس لأجل المفسدة. واذا لم يكن لهذا الوجه فيجب أن يكون لكونه تركا للواجب.

والجواب أنه قد بنى ذلك على دعوى مجرّدة وقاس حال العبد على حال غيره فيما يقع من المفاسد من دون وجه جامع بينهما. وذلك لأن الذي لأجله لم يجز أن يقع ما هو مفسدة من فعل الله تعالى او من فعل غيره انما هو لكي يبقى العبد مُزاح العلّة، فإنه اذا وقع ما هو مفسدة فدعاه الى القبيح صار في حكم المعذور او الممنوع من الواجب لمّا لم يُؤتَ في فعل هذا القبيح الاّ من جهة غيره. فأمّا اذا قُدّر وقوع المفسدة من فعله وقد مُنع عنه بالنهي وأُزيحت علّته في الامتناع منه فمتى اختاره واختار ما هو مفسدة فيه لم يُؤتَ الاّ من جهة نفسه. وليس كذلك اذا كانت المفسدة من فعل غيره لأنه لا يتمكّن من أن لا

يقع من ذلك الغير ما قد وقع، فافترقت الحال بينهما. وصح أن القبائح الشرعية يجوز قبحها لِكِلَي الوجهين.

ثم عاد في آخر الباب الى أن قال إن الواجب من هذه الشرعيات نحو الصلاة وغيرها لا يمتنع أن لا يكون لطفا الاّ اذا تقدّمه غيره او كان الفاعل له على صفة مخصوصة. وهذا هو الذي ذكرناه في الصلاة وغيرها. وكان الأصل في ذلك أن هذه الشرعيات اذا كانت ألطافا فمن الجائز أن يكون الشيء منه بكل حال لطفا ومن الجائز أن لا يكون لطفا الاّ بشروط وأوصاف، لأن حالها تفارق حال العقليات التي اذا وجبت فلأمر يرجع اليها تجب، فاذا ثبت ذلك وجب ما لا يتمّ أداء الواجب الاّ به. الاّ أن هذه الشروط ربّما كانت معلومة ووجب ذلك فيها، وربّما كان الظنّ في بعضها يقوم مقام العلم. فإنه اذا ظنّ كونه على طهارة جاز له أن يصلّي كما اذا علم جاز له ذلك. ثم ما كان معلوما منه فاللطف يتعلّق بنفس المعلوم، واذا كان مظنونا فنفس الظنّ هو اللطف دون مظنونه الذي قد يجوز حصوله وأن لا يحصل. ويبيّن ذلك أن اللطف لا بدّ من حصوله للمكلف، والذي قد تحقّق حصوله له انما هو نفس الظنّ دون المظنون. فإن كان ذلك من الباب الذي يتعلّق بالمستقبل فالعلم لا طريق له اليه ولا بدّ من إقامة الظنّ مقامه. فلهذا يقال إنه اذا ظنّ أن الصلاة ستجب عليه يلزمه أن يتطهّر وربّما أدرك الصلاة وربّما لم يدركه.

باب في أن الأصلح في الدين يجب أن يفعله الله تعالى

اعلم أن هذا الباب هو كلام في وجوب اللطف عليه تعالى . وانما كنى عنه بالأصلح في الدين على ما تقدّم بيانه في باب مفرد ذكر فيه الأسماء الجارية على الألطاف ، فكان من جملتها أنه يُسمَّى « أصلح في الدين » .

والخلاف في ذلك انما يصح مع مَن يُثبت العبد فاعلا في الحقيقة ومُوثر الشيء على غيره . فأمّا المجبرة اذا نفوا هذه الحقيقة فمُحال أن يُكلَّموا في الألطاف . ألا ترى أن حقيقة اللطف اذا كان ما يختار العبد عنده فعلا او تركا ولولاه لم يختر فكيف يثبت ذلك مع نفيهم للاختيار رأسا ؟ ولهذا تراهم اذا تكلّموا في الألطاف والتوفيق والعصمة يرجعون به الى أمور موجبة نحو القدرة وما أشبهها . فيجب أن يكون الخلاف الصحيح بين القائلين بالعدل ، فتتكلّم في أنه اذا أقدر الله تعالى العبد على ما كُلف ثم علم أنه لا يختار ذلك الاّ عند أمر من الأمور يُفعل به فهل يكفي ذلك الإقدار او يجب عليه تعالى أن يفعل به ذلك ايضا ؟

والمخالف في وجوب ذلك بشر بن المعتمر ، لأنه ذهب الى أن التمكين ورفع الموانع وزوال وجوه[1] الإلجاء وما أشبه ذلك كافٍ في حسن التكليف ولا يجب على الله تعالى أن يفعل ما يختار العبد عنده الإيمان . فهذا خلاف في أصل وجوب اللطف . وقد حُكي عنه الرجوع عن هذا المذهب .

فأمّا القائلون بوجوب اللطف ففيهم من قسم الكلام فقال : يجب[2] في حال ولا

١) ف : وجود .   ٢) ف : قد يجب .

يجب في أخرى . فاذا كان الفعل مع اللطف أخفّ مشقّة والثواب عليه أقلّ ومع عدم اللطف يكون أشقّ والثواب فيه أكثر فإن اللطف في هذه الحالة لا يجب وانما يجب اذا استوت الحال في الوجهين . وهذا مَحكي عن جعفر بن حرب ، وإن كان قد حُكي عنه ايضا الرجوع عن ذلك . ولأبي هاشم في ذلك كلام نذكره من بعد إن شاء الله .

فأمّا مشايخنا فأطلقوا القول في وجوب اللطف عليه تعالى ، وإن كان المتأخّرون قد فصلوا فقالوا : ما كان مقرونا بالتكليف لم يجب كما لا يجب التمكين الذي يقارن التكليف ، وما تقدّمه التكليف وجب كوجوب التمكين على ما تقدّم ذكره . وقالوا ايضا : اذا كان المعلوم أن بعض أفعال العبد لطف في البعض وجب عليه تعالى أن يُزيح علّة المكلف في ذلك بأن يدلّه عليه ، على ما نقوله في الشرعيات .

وقد حكى رحمه الله أن في الناس مَن يقول إن اللطف لا بدّ من أن يفعله تعالى ولا يقول بأنه يجب عليه ، وإن هذا الخلاف ربّما عاد الى المعنى وربّما عاد الى العبارة على ما نذكره من بعد .

واستدلّ على ذلك بأن قال إن التكليف يقتضي وجوب اللطف كما يقتضي وجوب التمكين لأنهما جميعا يجريان في إزاحة العلّة مجرى واحدا فاذا وجب أحدهما لمكان التكليف فكذلك الآخر ، وحتى يكون المنع من اللطف جاريا مجرى المنع من التمكين . وانما كان كذلك لأن القديم تعالى قد علم أن هذا الفعل الذي كُلف المكلف لا يتمّ حصوله الاّ بالأمرين جميعا ، فلو لم يجب أحدهما لم يجب الآخر . واذا وجب أحدهما فكذلك الآخر .

وجرى ذلك في الشاهد مجرى مَن دعا[1] غيره الى طعامه ، لأنا نعلم أنه ما دام ثابتا على داعيه ومستمرّا على إرادته فكما يجب أن يفتح له بابه فكذلك اذا علم او غلب في ظنّه أنه لا يُجيب ما لم يخاطبه برُقعة او ما لم يكلّمه بطلاقة وجهٍ إن ذلك يجب عليه

١) ي : دعاه .

ايضا ، ويكون المنع من أحدهما جاريا مجرى المنع من الآخر . وليست العلّة في وجوب كِلَي الأمرين الاّ ما قد حصل له من الداعي والإرادة لتناوُله طعامه وعِلْمِهِ بأنه لا تقع هذه الإجابة الاّ عند اللطف الذي ذكرناه ، بدلالة أنه لو لم يكن ذا داع الى ذلك لما وجب عليه التمكين من دخوله داره ولا وجب ايضا أن يخاطبه برقعة او ما أشبه ذلك . فاذا كان الحكم في الشاهد معلوما وقد نبّهنا على العلّة فيه فيجب مثله في الغائب .

وليس لأحد أن يقول : كيف يوصف هذا اللطف في الشاهد بالوجوب مع علمنا بأن هذا المُضيف قد تتغيّر حاله في دواعيه ويبدوله فلا يلزمه ما ذكرتم ؟ وذلك لأنّا انما فرضنا الكلام على مَن يستمرّ به الداعي[1] ولا يرد عليه تغيُّر . ولهذا أجرينا حال اللطف على حال التمكين فأوجبناه حيث يجب التمكين . وقد عُلم أنه اذا بدا له فكما لا يجب اللطف لا يجب أن يمكّنه من دخول داره لا محالة . وقد صحّ أن القديم تعالى لم تتغيّر حاله في إرادته من المكلف فِعل ما كلّفه ولا بدا له في الغرض الأول فيجب أن يستقيم ما ذكرناه من تشبيه التمكين باللطف .

واعلم أن الأصل في هذه الدلالة ما قد تقرّر في العقل أن العاقل قد يفعل فعلا وغرضه بذلك نفع نفسه او دفع الضرر عنها ، وقد يفعل الفعل وغرضه ما يعود الى غيره دون ما يعود اليه نفسه . ففي الأول يُعتبر في لزوم ما يلزمه ما لا يؤثّر في منافعه ودفع مضارّه ، لأن ما يؤثّر في ذلك يُبطل هذه البغية . وما يفعله والغرض به ما يرجع الى غيره لا ما يرجع اليه فليس يُعتبر فيه هذا الاعتبار .

وبيان ذلك أن الواحد منا اذا كان انما يأمر غلامه بأن يسقيه شُربة من ماء لنفع نفسه او لدفع الضرر عنها ، فاذا علم او غلب في ظنّه أنه لا يأتمر له الاّ بعد أن يخرج اليه من شطر ماله فيجب أن يقابل بين النفعين والضررين فيدفع الأكثر من الضررين بالأقلّ . فإن زاد ما ينال من الضرر بالخروج اليه من شطر ماله لم نقل بأن ذلك يجب عليه ، لأنه انما أراد هذه الشربة من الماء لنفع يعود عليه وقد بطل هذا النفع بما ينزله بنفسه من

١) ف : الدواعي .

الضرر به . فإن قدّر أن الضرر الذي يدفعه بهذه الشربة يزيد على ما يناله بإخراج ما يُخرجه لم يمتنع أن يوصف ذلك بالوجوب .

وكذلك القول فيمن دعا غيره الى ضيافته[1] وقد علم او غلب في ظنّه أنه لا يُجيب ما لم يعترف له بسائر أملاكه . فسبيل ذلك أن يُراعى فيه المعادلة بين النفع والضرر ، حتى لوكان الذي يحضر طعامه ملكا من الملوك قد علم أن ما يحصل له من الصيت والذكر وما يتوقّعه من النفع في المستقبل أزيد مما يلحقه من الضرر بذلك ، لم يمتنع أن يوصف هذا الاعتراف بالوجوب مع استمراره على ذلك الغرض .

ويفارق ذلك اذا كان ما يفعله لا غرض له فيه يتعلّق بمنافعه ومضارّه بل المقصد نفع غيره بكل حال . فإنه والحال هذه اذا علم أنه لا يتم الاّ بأمر مخصوص فواجب عليه أن يفعل ما ذكرناه ليحصل عنده ما هو مقصوده . فاذا تقرّرت هذه الجملة وجب بناء الكلام في اللطف على ذلك وأن نجعل المسائل التي تورد علينا في هذه الدلالة معتبرا بهذا الأصل .

فاذا قال القائل[2] : لوكان الأمر كما ذكرتم فيمن دعا غيره الى طعامه مع علمه بأنه لا يُجيبه الاّ عند كتب رقعة ، فإن أوجبتم ذلك عليه فيجب أن توجبوا عليه ايضا اذا كان عنده أنه لا يجيب الاّ اذا خرج اليه من جميع أملاكه . لأن ما بينّاه قد أسقط ذلك . ألا ترى أنه انما يريد إحضاره الى طعامه للسرور الذي يرد عليه ؟ فاذا كان الغمّ الذي يلحقه بالفقر يزيد على السرور الذي يلحقه بحضور هذا الضيف زالت البغية وسقط الوجوب . وهكذا القول فيمَن أراد من غلامه أن يسقيه الماء او أراد أحدنا من غيره أن يدخل في دين الإسلام مع علمه بأنه لا يجيب الى ذلك الاّ بعد بذل المال العظيم ، لأن في كل هذه الأحوال يعتبر ما ذكرناه من الأصل ، حتى اذا لم يكن غرض سوى ما يتعلّق بنفع الغير فكل ما لم يتم مُرادُه الاّ به فواجب عليه فعله . وهذه حالة القديم تعالى لأنه بما كلّف المكلف لم يقصد الاّ نفعه دون أن يكون قصده أمرا سواه تعالى عن جواز النفع

١) ف : ضيافة .   ٢) كذا في الاصلين ، والصواب : فليس لأحد ان يقول .

عليه . فاذا علم أنه لا يتم ما قصده الاّ بأمرين أحدهما التمكين والآخر اللطف فما أوجب أحدهما هو الذي يوجب الآخر .

وقد بيّن في إسقاط ذلك وجها آخر فقال : انما مثّلنا الألطاف في الغائب بأمور في الشاهد تخفّ على فاعليها[1] حتى لا يقع لهم بها اعتداد ولا تلحقهم فيها مشقّة يعتدّ بها. وهو ما ذكرناه من الكلام اللطيف او المخاطبة برُقعة او محادثة بحديث الأسخياء والأجاود دون أن يقطّب في وجهه او يدارسه حكايات البخلاء الى ما أشبه ذلك مما لا تلحقه فيها مشقّة ولا يعتدّ بها . وأفعال القديم تعالى كلها جارية هذا المجرى في أن لا مشقّة تلحقه تعالى عن ذلك . فاذا كنا نعلم أن من كان مستمرّا على هذا الداعي المخصوص وقد علم أنه لا يتم الاّ بفتح الباب والاّ بهذا الأمر اليسير فوجوب أحدهما عليه كوجوب الآخر والمنع من أحدهما كالمنع من صاحبه . فقلنا في الغائب : يجب أن يجري أحد الأمرين مجرى صاحبه . فلا يلزم في ذلك ما أورده السائل في المواضع التي تلحق المرء مشقّة وينالُه ضرر .

وصار منزلة ذلك منزلة[2] ما يُثبته شيوخنا من أن الفاعل قد يفعل الحَسَن لحُسنه فقط فيجب مثله في الله تعالى . وأبطلوا قول من قال : إن ثبت للعالَم صانع فيجب أن يكون محتاجا لأن الذي يدعو الى الفعل هو ذلك لا غير . فقال شيوخنا : بل يُفعَل الحسن لحُسنه كما يُفعَل للحاجة . فلمّا سُئلوا عن تمثيل ذلك في الشاهد بمثال « ذكروا في المثال الفعل الخفيف الذي لا مشقّة فيه نحو إرشاد الضالّ عن الطريق ونحو التفرقة بين المُحسن والمُسيء ونحو اختيار الصدق على الكذب والحال فيهما سواء ، وعدلوا عن الأمر الشاقّ الذي لا يتكلّفه العاقل منا الاّ بعد أن يكون في مقابلته نفع يُوفّى عليه . فكذلك أجرينا حال اللطف في الشاهد على هذه الطريقة .

فأمّا مَن يقول : لو كان اللطف واجبا على الله تعالى لعلمه بأن العبد لا يختار الإيمان الاّ عنده ، للزم فيمَن نستدعيه الى الدين ومعلوم أنه لا تتم منه الإجابة الاّ بفعل من

١) ف : فاعلها .   ٢) ف : – ذلك منزلة .

الأفعال نأتي به أن يجب علينا هذا اللطف كوجوبه عليه تعالى ، فباطل لأنا متى اعتبرنا اللطف بالتمكين في باب الوجوب فكل موضع لم يجب التمكين لم يجب اللطف تبعا له وكل موضع وجب التمكين وجب هذا اللطف ايضا ، كما ضربنا المثل به . وقد عُلم أن الواحد منا ليس يجب عليه أن يمكّن لمّا[1] لم يكن هو المكلِّف فكان عن أن يجب عليه اللطف أبعد . والقديم تعالى هو المكلِّف فيلزمه من وجوه إزاحة العلّة ما لا يلزم غيره هذا . ومتى كان غرض أحدنا بهذا الاستدعاء ليس ما يرجع الى سروره بما يحصل من قوّة في الدين وليس الاّ إرادته للإيمان فقط ، فيجب في كل ما يعلم أن غرضه لا يتم دونه أن يجب عليه فعله ، على ما تقدّم من قبل القول فيه . فهذه طريقة القول في الدلالة التي ذكرناها وتصحيح المثال فيها .

ثم حكى المثال الذي كان أبو هاشم يمثّله به وهو أنه قال : قد تقرّر فيمن أراد من غيره أن يزرع أرضه وقد علم أنه لا يتم ذلك الاّ بطرح البذور والاّ بسقي الأرض فاذا منعه سقي الأرض قام ذلك مقام منعه من طرح البذر لمّا قد ثبت عند العقلاء أن إثبات الزرع لا يكون الاّ بالأمرين . وبيّن أن هذا المثال لا يستقيم وأن أبا هاشم عدل عن ذلك واعترضه هو والشيخ أبو عبدالله ، وذلك لأنه تعذّر أن تتبيّن[2] فيه جهة التمكين وجهة اللطف الذي عنده يختار المأمور فعل ما أُمر به او أُريد منه . وذلك لأن إثبات الزرع ليس يتعلّق بفعل الزرّاع وانما الذي يتعلّق به طرح البذر وسقي الأرض ، فاذا صار ممنوعا من سقي الأرض فقد صار ممنوعا من نفس الفعل الذي أُريد منه ، لا أن هناك تمكّنًا قد خلا مما يقوّي الداعي اليه كما نقوله في مسألة التكليف ، لأن عندنا أن هذا المكلَّف وإن لم يُلطَف له فليس يخرج عن حدّ التمكين . وبهذا اعتلّ مَن منع من وجوب اللطف ، فقال إن التمكين والإقدار يكفيان في هذا الباب . فاذا كان كذلك وجب أن يقال في المثال ما يصيّر المأمور في حكم الممنوع مما أُمر به وأُريد منه لا أن يكون ممنوعا في الحقيقة . ولا يتأتّى في المثال الاّ ما ذكرناه فيمن دعا الى طعامه غيره لأن هناك تمكينًا وهو فتح الباب له

١) ي : ما .   ٢) ف : يبين .

ولطفا وهو تبسّمه في وجهه الى ما أشبه ذلك ، لأنه يتمكّن من دون هذا الصنيع به . فأشبه ما قلناه في اللطف حكما وعلّة وثباتا للتخلية واللطف جميعا فيه .

وربّما يُذكر في الاعتراض على هذا المثال أنه انما يقبح منعه إيّاه من سقي الأرض لأنه قد صار حائلا بينه وبين أمر مُباح ، ومنع الغير من التصرّف في المُباحات لا يجوز. فيُجعل سقي الأرض من هذا الباب ، فلا يكون والحال هذه مثالا للمسئلة . الاّ أن هذا الاعتراض قريب[1] ، وذلك لأن هذا الماء ربّما يكون مملوكا فمنعه منه لا يكون منعا من مباح على كل وجه . فيجب أن يكون الاعتراض هو بما تقدّم ذكره وأن يرجع في المثال الى ما قدّمناه .

وذكر دلالة أخرى وهي أن المكلِّف الحكيم اذا كان غرضه بالتكليف تعريض المكلَّف لنفع ، فمتى استمرّ على هذا الغرض ثم لم يفعل ما يعلم أنه يختار عنده ما أراده منه من الفعل الذي يوصله الى الثواب ، فقد عاد على غرضه الأوّل بالنقض . وحل في بابه محل من يريد المسبَّب وقد علم أنه لا يتم فعله الاّ بفعل السبب فلو لم يفعل السبب او لم يُرده لعاد بالنقض على الإرادة الأولى .

والأصل في هذه الدلالة أنه قد عُلم في الفاعل أنه قد يكون له إرادة وداعٍ الى شيء من الأشياء ثم يطرأ عليه ما يزيله عن هذه الطريقة وقد لا يطرأ عليه ذلك فيبقى مستمرّا على الحالة الأولى ، سواء قيل إن إرادته الأولى بقيت او لم تبقَ او استمرّ به أمثالها متجددة حالا فحالا او لم يستمر[2] به ذلك على هذا الوجه . فاذا كان هـذا الفصل معقولا أمكننا أن نقول فيمن لم يلطف لغيره فيما أمره به مع علمه بأنه لا يتم وقوعه الاّ بذلك إنه قد نقض غرضه الأوّل كما نقول إنه لو لم يُمكِّن والحال هذه لكان ناقضا لغرضه .

فليس لأحد أن يقول : اذا كانت الإرادة لا تبقى فكيف يسوغ أن يقال إن الفاعل لو لم يلطف لصار ناقضا لغرضه ، وما لا يبقى كيف يصح نقضه ؟ لأن المراد بما ذكرناه معلوم فالتعلّق بالعبارة لا وجه له ، حتى لو قُدّر تجدّد الإرادة على هذا الأمر حالا فحالا

١) كذا في الاصلين؛ ولعله : تقريب .   ٢) ف : يتجدد .

لصح أن يقال متى لم يفعل اللطف إنه قد نقض غرضه وإرادته كما اذا لم يمكّن نُطلق فيه هذا القول ، وإن كنّا نعلم أن الإرادة لا تبقى . ولكن لمّا كان غرضه الأوّل قد تضمّن كِلا الأمرين من اللطف والتمكين أمكن أن يقال هذا القول عند فَقْد كل واحد منهما .
وعلى نحو ذلك يجوز أن يقال ، فيمن أراد من ولده أن يتعلّم او أراد من[1] صديقه أن يحضر طعامه ثم لم يفعل ما يعلم او يغلب في ظنّه أنه يختار عنده فعل ما أراده ، إنه قد نقض غرضه وإرادته مع أن الإرادات لا تبقى . وكل ذلك انما ساغ لعلمنا بالفصل بين مَن يأمر غيره بالفعل ولا يأتي بنهي يُبطل ذلك الأمر وبين مَن يأتي بالنهي بعد الأمر او بالكراهة بعد الإرادة . فلا يصح القدح في هذه الطريقة بما ظنّه السائل من أن النقض لا يُتصوّر في الباقي فاذا كان الشيء لا يبقى تعذّر وصفه بذلك .

وشبّه رحمه الله هذا الكلام بما نقوله من أن من حكم القادر أن يصح عنه الفعل مع سلامة الحال حتى اذا لم يصح منه الفعل والحال ذلك انتقض كونه قادرا . ولا يكون المستفاد بذلك امتناع أن يتعذّر عليه الفعل في الثاني وإن لم يتعذّر في الأوّل لأن هذا مما لا يمتنع لصحة خروجه في الثاني عن كونه قادرا ، ولكن الغرض أن مع استمرار هـذه الحالة به[2] سواء بقيت القـدرة او لم تبق اذا لم يطرأ عليه ما يضادّ هذه الحالة فيجب أن يصح منـه الفعل والاّ انتقض القول بأنـه قادر . فكذلك القول فيما أردناه في هذه الدلالة ، وإن كان الأقرب أنها تدلّ على أن لا بدّ من وقوع اللطف دون أن يتحقّق بها وجوب اللطف .

ثم حكى عن أبي علي أنه استدلّ في اللطف ووجوبه بأن قال : لو لم يكن اللطف واجبا لكان يجوز أن يفعله وأن لا يفعله ، ولو كان كذلك لكان اذا لم يفعله يدلّ فَقْدُهُ من جهته على أنه لم يكن مريدا من المكلف الإيمان ، وذلك يقدح في كونه آمرا ومكلِّفا على الحقيقة . وربّما قال : لو لم يلطف له لدلّ على إرادته منه المعصية دون الطاعة . فتارة يُنهي الكلام الى إخراجه تعالى من أن يكون كان مريدا في الأول ، وتارة يُنهي الكلام الى

١) ف : – من .   ٢) ف : – به .

إثباته مريدا في الحال منه المعصية . واذا لم يصح واحد من الأمرين وجب أن يفعل به اللطف لا محالة .

واعترض أبو هاشم ذلك بأن قال : إن ما قد وُجد من الإرادة وتقضّى لا يصح أن ينقلب ويتغيّر سواء وقع اللطف منه او لا يقع . فكيف يجوز أن يقال : لو لم يفعل اللطف لدلّ ذلك على أن الإرادة التي علمنا وقوعها أوّلا لم تكن واقعة ؟

وهذا في بابه بمنزلة ما قال شيوخنا لمَن منع من استحقاق الذم بأن لا يفعل الفاعل ما وجب عليه فقالوا : اذا كنّا نعلم أنه تعالى لو لم يُثِب[1] المكلف بعدما أطاع لكان مستحقا للذم تعالى عن ذلك ، فصار إخلال الفاعل بما وجب عليه جهة لاستحقاق الذم . فقال مَن خالف إن الذم حينئذ ينصرف الى التكليف الأوّل . فجعلنا الجواب عن ذلك أنا نفرض الكلام في تكليف قد وقع على وجه يحسن وهو أن يعلم المكلِّف الحكيم أنه سيُثيب هذا المطيع ويلتزم ذلك ، فبهذا يصير التكليف حسنا مع الشرائط الأخر . فاذا قُدّر أنه لم يفعل ما علم أنه يفعله لم ينقلب ذلك الحسن قبيحا . ألا ترى أن الحسن انما يحسن لأمر يقارنه دون ما يتأخّر ؟ فكما أن هذا الكلام لازم لمَن صرف استحقاق الذم الى التكليف وصيّره قبيحا بعد أن كان حسنا ، فكذلك يقال للمستدلّ بهذه الدلالة إن عدم اللطف لا يجوز أن يُخرج الإرادة الواقعة على وجه من أن تكون حادثة على ذلك الوجه .

وصار هذا الكلام عند التحقيق تعليقا للمُحال بالجائز والقصد به الإثبات ، وهذا فاسد لأنه انما يجوز تعليق المُحال بالجائز فيما كان القصد به النفي ، والاّ أدّى الى صحة وجود المُحال . وبيان ذلك هو أن عدم اللطف من جهته تعالى بعد التكليف جائز وخروج الإرادة التي وقعت أوّلا من أن تكون واقعة على ذلك الحدّ مُحال . فكيف يصح أن تُعتبر هذه الدلالة في وجوب اللطف ؟

هذا إن كان مُراد أبي علي بهذا الاستدلال ما ذكرناه . فأمّا إن كان قصد[2] ما ذكره

١) ف : يثبت .   ٢) ف : قصد به .

في الكتاب عنه من أن غرضه بما قاله هو أنه اذا علم أن الإيمان لا يُختار الاّ عند اللطف كما لا يصح وقوعه الاّ عند التمكين فلو كلفه تعالى ولم يلطف له لدلّ على أنه غير مستمرّ على الحالة الأولى من الإرادة والدواعي ولأنبأ ذلك عن تغيّر ورد عليه كما اذا لم يُمكّن دلّ على مثل هذه الطريقة ، ومتى كان هذا هو الغرض صارت هذه الدلالة قريبة من الطريقة الأولى التي ذكرناها وإن كان انما يدلّ على أن لا بدّ من وجود اللطف من جهته تعالى .

وحكى في الكتاب عن أبي علي دلالة أخرى على وجوب اللطف ، وهي دلالة ذكرها هو وغيره . وذلك أنه لو لم يجب اللطف لم يمتنع فيمن يعلم الله من حاله أنه يكفر إن كلّفه اليوم ويؤمن إن كلّفه غدا وإن اقترن بإحدى الحالتين الصحة وبالأخرى المرض ، حتى يكون المعلوم أنه إن أمرضه الله اليوم آمن وإن صحّحه غدا كفر ، فلا يكلّفه اليوم ولا يؤلمه[1] مع العلم الذي ذكرناه بحاله ولكن يصحّحه في غد ويكلفه ، ثم يُجري تدبيره في التكليف وفيما يتبعه من اللطف الذي يرجع به الى الألم والمفسدة التي يرجع بها الى الصحة على تطاول الدهر ، وقد عرفنا أن ذلك هو تدبير السفهاء . كما نعلم من حال الطبيب أنه اذا علم من حال العليل إن سقاه شرابا تناول واشتفى وإن سقاه شرابا آخر لم يتناول ولم يشتف ، فاذا أجرى حاله على هذه الطريقة الثانية سُمّي سفيها . وكذلك إن علم من حال العليل أنه مهما قطّب في وجهه لم يتناول ما فيه شفاؤه وإن تبسّم في وجهه تناول ذلك ، فاذا أجرى تدبيره أبدا على التقطيب عُدّ سفيها . وكذلك فيمن يبعث ولده الى المكتب ليتعلّم ، او سافر طلبا للربح ثم علم أنه إن سافر في وقتٍ رَبِحَ وإن سافر في غيره خسر او إن سافر الى بلد ربح وإن سافر الى غيره خسر . وأمثال ذلك كثيرة . فلو كان الألم الذي علم الله تعالى أنه إن فعله آمن عنده المكلف لا يجب عليه لجاز أن يكلّفه أبدا مع الصحة فيؤدّي الى ما ذكرنا .

والكلام في هذه الأمثلة وما نشبّه بها من التكليف فقد تقدّم عند ذكر القول في فروع

١) ي : يعلمه .

تكليف مَن يُعلَم من حاله أنه يكفر ، وبيّنّا هناك ما الذي يصح من الله تعالى أن يفعله من هذا الباب وما الذي لا يصح ، فلا وجه لإعادته . وإن كان الأظهر فيما قاله أبوعلي لو صح على الإطلاق أن تكون دلالته على أن لا بدّ من وقوع اللطف دون أن تتحصّل فيه طريقة الوجوب .

وحكى رحمه الله الدلالة استدلّ بها في الكتاب « المغني » على وجوب اللطف ، وهو أن اللطف لو لم يجب لكانت المفسدة لا تقبح ، اذ لا فصل بين أن يفعل بالمكلف ما يدعوه[1] الى فعل القبيح وبين أن يمنع مما يختار عنده الواجب . والأصل في هذه الدلالة أن مَن منع من وجوب اللطف لم يُراعِ أزيد من التمكين . فاذا كنّا نعلم أن عند وجود المفسدة لا يزول تمكّنه من فعل ما كُلف او من تركه كما أنه عند عدم اللطف لا يزول تمكّنه من الأمرين ، فيجب أن يجوز منه تعالى أن يفعل به ما يدعوه الى القبيح كما جاز أن لا يفعل به ما يدعوه الى الواجب ، لانه في كِلَي الحالين متى عصى فقد أُتِيَ من قِبَل نفسه دون غيره . فاذا لم يجز ذلك تبيّنّا أن مجرّد التمكين غير كافٍ . فصارت منزلة ذلك منزلة ما نعلم أن مَن دعا غيره الى طعامه فكما لا يحسن منه أن يقطّب في وجهه مع أن عنده يختار الامتناع من تناول طعامه فإنه يجب عليه أن يخاطبه برُقعة اذا علم أنه لا يُجيب الاّ عندها . فجرى الأمران سواء مجرى واحدا .

ولا يمكن النزاع في كون المفسدة قبيحة لأن الغرض بذلك هو ما يقوّي الداعي الى فعل القبيح حتى لولاه لما اختاره ولاختار خلافه ، وقُبح ما هذا حاله معلوم بأوائل العقول على ما قد[2] تقرّر من حال أحدنا فيما يفعله بولده مما يختار عنده الفساد .

ولا يقف قبح ما هذا سبيله على اقتران الدعاء والبعث به من جهة المستفسد بل سواء اقترن ذلك به او لم يقترن بعد أن يكون المعلوم ما ذكرناه . ولولا ذلك للزم أن لا تقبح من أحدنا عند تدبيره ولده عطيّةُ درهم قد علم أنها مفسدة بأن يقال : اذا لم ينضف اليه الدعاء الى الفساد والبعث عليه . فكما أن هذه القضية لا تُعتبر في الشاهد فكذلك في

١) ي : يدعو. ٢) ف : –قد.

الغائب . ويبيّن ما ذكرناه أنه لو حصل البعث والدعاء الى القبيح ثم لم يقع عندهما اختيار الكفر والفساد لم يُعَدّ فاعلها مستفسدا . فعرفنا أن الاعتبار بما ذكرناه دون غيره . وعلى ذلك لم يكن الشيطان مستفسدا لأولياء الله تعالى[1] والصالحين من عباده لمّا لم يقع الفساد بدعائه . وفارق حالهم حال من استجاب له وقبل منه ، كما حكى الله عنه في قوله « وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُم مِّنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي »[2] . فثبت أن المعتبر هو بوقوع الفساد عنده لا غير .

وليس لأحد أن يقول : هلاّ كان الاستفساد موقوفا على ما يُلجئه الى القبيح ؟ لأن مع الإلجاء لا يثبت التكليف ، والمفسدة لا تثبت الاّ عند التكليف . وكذلك ينتقل حكم فعل الملجأ الى الملجئ فلا يصح أن يُعَدّ ما هذا سبيله مفسدة .

فإن قيل : هلاّ كان فعل المفسدة يقبح لأنه يعود على الغرض بالتكليف بالنقض ؟

قيل له : فارْضَ من خصمك بمثل ذلك ، وهو أنه لو لم يفعل اللطف لكان ناقضا لغرضه . فهلاّ أوجبتَه كما حكمتَ بقبح المفسدة ؟

ثم تكلّم في أنه لو قدّر وقوع ما هو مفسدة من فعله تعالى عن ذلك هل كان يدلّ على إرادته للقبيح الذي تدعو هذه المفسدة اليه او لا يدلّ على ذلك ؟ فحكى أن فيه خلافا بين الشيوخ ، وأن الذي نصره هو في الكتاب «المغني» أنه يدلّ كما يدلّ الأمر ، ولكن الشرط فيه أن يكون غرضه في الأوّل استصلاح المكلّف وأن لا غرض سواه وأن يكون تعالى متمكّنا من الاستفساد ومن خلافه . فاذا فعل ما يدعو المكلف الى القبيح والحال ما ذكرناه دلّ على أنه قد أراد منه هذا القبيح وأن حالته قد تغيّرت ولم تبق مستمرّة على الطريقة الأولى .

ولعلّه انما اشترط ما ذكره لأنه قد يصح أن يفعل الواحد منا ما يعلم أن غيره يختار عنده الفساد ولا يكون ذلك مقصده بما فعله بل ربّما فعله لغرض آخر وإن وافق وقوعه

١) ف : – تعالى . ٢) ابراهيم ٢٢.

وقوع القبيح من غيره ، سواء علم هذا الفاعل لِما هو مفسدة حالَها فيما يختار عنده او لم يعلم أصلا . فلهذا قال : يجب أن يكون غرضه في الأول نفعه ، حتى تجري حاله مجرى حال الوالد اذا أراد من ولده التعلّم ثم فعل في الثاني ما يعلم او يغلب في ظنّه أن الولد يفسد عنده لأنه لا يفعل ذلك الاّ وقد تغيّرت حالته في إرادته صلاح ولده .

ثم ذكر رحمه الله أنه لو لم يدلّ وقوع المفسدة منه تعالى على أنه أراد ما تدعو اليه من القبيح لم يقتض ذلك قدحا في كونه قبيحا ، لأن وجه قبحه ما يرجع اليه من كونه داعيا الى القبيح ، فسواء قيل بأنه مع ذلك يريد ما دعت اليه او لم يرد فالحال واحدة في أنه يكون فاعلا لأمر قبيح .

فحصل من هذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يفعل بالمكلف ما يستفسده . فلو لم يكن اللطف الذي يختار المكلف عنده ما كُلف فعلا او تركا واجبا لم يكن ليمتنع أن يفعل تعالى ما هو مفسدة على ما تقدّم ذكره . فلا بدّ من أن نقضي بوجوب اللطف عليه تعالى من فعله وبوجوب إزاحة علّة المكلف في تعريفه ما يدعوه الى الواجب ويصرفه عن القبيح ليأتيه ، وفي تعريفه ما يدعوه الى القبيح او يبعثه على الإخلال بالواجب ليجتنبه .

فهذه طريقة القول في وجوب الألطاف . وما يسأل عنه مَن ينفي وجوب اللطف أصلا[١] قد أفرد فيه بابا من بعد ، لأنه بعد أن تكلّم في وجوب اللطف جملة تكلّم في كثير من أحكامه وتفاصيل أحواله ثم رتّب عليه الجواب عما يُورده مَن خالف فيه .

والحمد لله ربّ العالمين وصلواته على رسوله محمد النبي وعلى آله الطاهرين الطيبين وسلامة[٢] .

يتلوه إن شاء الله باب في اللطف اذا كان لطفا في وجه دون وجه هل يجب ام لا[٣] .

١) ق : – اصلا. ٢) ق : – والحمد لله ... وسلامة. ٣) ق : – يتلوه ... ام لا .

السّابع عشر من المجمُوع في المحيط بالتكليف

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد

مِن جمع[١] الشيخ أبي محمّد الحسن بن أحمد بن متّويه[٢] رحمه الله[٣]

١) ي ق: وهو من جمع. ٢) ق: – بن متويه. ٣) ق: رحمهما الله جميعا.

بسم الله الرحمن الرحيم

باب في اللطف

اذا كان لطفا في وجه دون وجه هل يجب ام لا ؟

اعلم أن المقصد بهذا الباب ما يجري من الخلاف بين القائلين بوجوب اللطف على الإطلاق . فإن فيهم من يوجبه بكلّ حال وفيهم من يوجبه في وجه دون وجه .

والأصل فيه[1] ما حُكي عن جعفر بن حرب رحمه الله أنه كان يقول : متى كان الفعل مع عدم اللطف أشقّ والثواب عليه أكثر جاز أن لا يفعل تعالى اللطف، وإن كان المعلوم أنه لو فعل اللطف لآمن لكن ثوابه عند ذلك يكون أقل لخفّة المشقّة . وحُكي عنه الرجوع عن هذا المذهب .

فأمّا أبو هاشم فيختلف كلامه . فربّما قال بما يذهب اليه أبو علي في وجوب اللطف على كل حال ، وربّما تابع المذهب المحكي عن جعفر بن حرب على ما ذكره في « البغداديات » . وإن كان التحقيق الذي أشار اليه لم يُحكَ عن جعفر بن حرب ، وذلك لأنه راعى وجهين للفعل يكون على أحدهما أشقّ وعلى الآخر أخفّ ، فجوّز أن يُكلَّف على الأشقّ لأجل أن ثوابه أكثر ولا يُلطَف له فيه وإن كان المعلوم أنه لو لطف له لاختاره ولا يكلف على الأخفّ وإن كان المعلوم أنه لو كُلِّف عليه لأتى به . ولا بدّ على هذا المذهب من إثبات هذين الوجهين ومن طريق للمكلف يميّز به أحد الوجهين من صاحبه ليصح دخوله تحت التكليف .

وليس يجوز أن يرجع بهذين الوجهين الى وجود اللطف في حال وعدمه في أخرى ، لأنه لو كان هذا قصده للزمه أن يُزيل وجوب اللطف على كل وجه لعلمنا أن

١) ف : — فيه .

الفعل مع اللطف هو أسهل في الجملة منه اذا لم يكن هناك لطف . فعلى ذلك كان يسقط أكثر التكاليف فيزول الوجوب فيها وكان لا يُكلَّف الشرعيات وإن كانت داعية للعقليات . فينبغي أن يكون غرضه بذلك[1] تقدير[2] وجهين للفعل سوى ما يرجع الى وجود اللطف وعدمه . وغير ممتنع أن يكون الفعل يثبت فيه قَدْر من المشقّة سواء كان هناك لطف اولم يكن ، كما ليس يمتنع خلاف ذلك . وحكي في الكتاب أن كلام أبي هاشم يختلف في أن هذا الوجه هل يرجع الى أمر زائد على وجود اللطف وعدمه . واستبعد أن يكون مذهبه أن لا يرجع به الى أزيد من ذلك . وبيّن أنه إن صح فينبغي أن يصوّر ذلك في فعل له وجهان على أيّ حال وقع و[3] يكون مع أحدهما أشقّ ومع الآخر أخفّ ولكن للمكلف لطفا في أحد الوجهين دون الآخر ، فيمنع اللطف ويكلف على الوجه الأشقّ تعريضا له لمزيد الثواب ولا يكلف على الوجه الأخفّ .

فأمّا أبو علي فإنه يقول : ليس بهذين الوجهين اعتبار لأنه اذا كان هذا الفعل متى دخل في الوجود فهو إيمان لم يجز أن يكلف على وجه دون وجه . ألا ترى أنه لو جاز أن يكلّف على وجه دون وجه لجاز أن يُنهَى عن إيقاعه على الوجه الآخر ، كما ثبت مثله في السجود لأنه قد أُمر به عبادةً لله تعالى ونُهي عنه عبادةً للشيطان ؟ فاذا كان عند أبي هاشم أن كِلا هذين الوجهين مما يثبت الفعل إيمانا عليهما لم يجز أن يقال إنه يكلفه على أحدهما فلا لطف له ، لأن ذلك يقتضي القدح في وجوب اللطف أصلا سواء[4] فيه قلّة المشقّة او[5] كثرتها او[5] قلّة الثواب او[6] كثرته . فاذا كان مع أحدهما لا بدّ من اللطف فكذلك مع الآخر . وإن كان الذي جرى في كلامه من أنه لو جاز أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر لجاز أن يُنهى عن إيقاعه على الوجه الآخر ليس بمستقيم ، لأن لقائل أن يقول : ليس كلّ ما لا يجوز أن يؤمر به يجوز أن يُنهى عنه بل تختلف الحال في ذلك .

١) ي ف : لذلك.   ٢) ف : تقرير.   ٣) ف : — و.   ٤) ف : وسواء؛ وهنا في ي خرم.   ٥) ف : و.   ٦) ي ف : و.

والصحيح في هذه الجملة أن لا يكون للمسئلة ثبات أصلا ، على ما يختاره قاضي القضاة ، او إن كان لها ثبات أن يكون الصحيح مذهب أبي علي . وانما قلنا ذلك لأن وجهَي هذا الفعل الواحد يجري مجرى الفعلين ، لأنه يجوز في الأصل أن يُكلَّف المكلَّف إيقاع الفعل على وجه ولا يكلف إيقاعه على وجه آخر كما يجوز أن يكلف فعلا ولا يكلف فعلا سواه .

فاذا تقرّر هذا الأصل فإمّا أن يكون صلاح المكلف في إيقاع الفعل على أحد الوجهين دون الآخر او أن يكون صلاحه فيهما جميعا او لا يكون له في واحد منهما صلاح . فـإن ارتفـع الصلاح عن الوجهين[1] لم يجز أن يكلف إيقـاع الفعل على واحد من هذين الوجهين أصلا . وإن تعلّق الصلاح بأحد الوجهين دون الآخر فينبغي أن لا يتجاوز في تكليفه الوجه الذي فيه صلاحه ، سواء كان ذلك الوجه أشقّ وأثقل او أخفّ وأسهل ، ثم يلطف له في ذلك الوجه لتنزاح به علّته . وإن كان صلاحه متعلّقا بكِلَي الوجهين نُظِر فيهما . فإن أمكن الجمع بينهما ولم يتنافيا وكان صلاحه في أحدهما كصلاحه في الآخر وجب أن يكلف الإتيان بهما على كِلَي الوجهين وأن يلطف له فيما كلف من ذلك . وإن تعذّر الجمع بينهما كلف على جهة التخيير ولطف له فيهما او في كل واحد منهما . وتكون الحال في هذين الوجهين كالحال في الفعلين اللذين اذا تعلّق صلاحه بهما على الجمع كُلّف المكلف الجمع بينهما ، وإن كان على التخيير خُيّر بينهما ، ثم لا يزول وجوب اللطف لشيء من هذه الحالات . فحصل[2] من ذلك أن الوجه الذي يعدل عن المكلف به ليس الاّ لأنه لم يتعلّق به صلاحه ، وما جرى هذا المجرى لا يدخل تحت التكليف فيقال : يلطف له فيه او لا يلطف ، لأن ذلك يتبع التكليف فلا وجه مع زواله لهذا الكلام .

فهذا الواجب في هذا الباب .

١) ي : احد الوجهين.   ٢) ف : فيحصل.

باب في أنه تعالى لو لم يفعل اللطف هل كان يحسن عقاب المكلف ام لا ؟

اعلم أن أبا هاشم ذكر أن المكلف اذا كان له في فعل ما كلف لطف فلم يُفعل به ذلك اللطف او فُعل به ما هو مفسدة له او أُغري بفعل القبيح وبُعث عليه وكان ذلك أجمع من جهته تعالى لم يحسن منه تعالى أن يعاقبه ولا أن يذمّه . فسوّى بين سقوط العقاب وبين سقوط الذمّ عند هذه الحالة . وقال إنه اذا كان كذلك صار في ارتكابه للقبيح وفي إخلاله بما وجب عليه كأنّه قد أُتِيَ من قِبَل غيره ، وصار كمَن لم تُزَح علّته في فعل ما كُلف او في تركه . وأجرى ذلك مجرى أن يحصل من جهة الله تعالى إبراؤه من العقاب وإسقاطه لِمَا يستحقّه عليه من ذلك .

والذي اختاره قاضي القضاة الفصل بين الذمّ وبين العقاب ، فقال : ينبغي أن يسقط عقابه عند هذه الأحوال ولا يسقط ذمّه . فجعل ما كان مستحقًّا من قِبَل الله تعالى ومن قِبَل غيره ايضا على طريق الشياع غير ساقط ولا زائل ، وجعل ما يستحقّه منه تعالى خاصّة دون غيره زائلا وهو العقاب . وذلك لأن الذي لأجله يستحقّ الذمّ انما هو ارتكابه للقبيح مع علمه بقبحه وتمكّنه من الاحتراز منه ، وعلى هذا يستحقّ الذمّ من سائر العقلاء وإن عرفوا استحقاق العقاب او لم يعرفوه. ولأجل ذلك يقال إن القديم تعالى لو قُدّر فاعلا للقبيح لثبت الذمّ تعالى عن ذلك للوجه الذي ذكرناه من الشروط وإن لم يثبت العقاب . ولهذا متى زال عن المكلف العلم بقبح القبيح والتمكّن[1] من العلم بقبحه ومن الاحتراز منه زال عنه الذمّ .

١) ف : التمكين .

فاذا كان كذلك وجب أن يقال إنه تعالى يحسن منه أن يذمّ العبد على ارتكابه للقبيح وإن قد فعل ما فعل ، كما يحسن من غيره تعالى أن يذمّ هذا المُقدم على القبيح ، فصار لا اختصاص في باب الذمّ[1] فوجب شياعه . وليس كذلك الحال في استحقاق العقاب لأنه يُراعَى فيه من الشروط ما لا يراعى في استحقاق الذمّ . فليس يمتنع أن يكون أحد شروطه أن لا يكون منه تعالى استفساد له ولا بعث عليه ، لأنه عند ذلك يجري مجرى المُبرئ[2] المُسقِط لحقّه، ومعلوم أنه لو أسقط لسقط وليس حكم الذمّ هذا الحكم.

وتحصيل هذه الجملة هو أن استحقاق الذمّ ليس بموقوف على أن يكون مَن يحسن منه أن يذمّ غيره يكون هو المكلِّف له الامتناع من ذلك القبيح . ولهذا حسن من أحدنا أن يذمّ غيره على القبيح وإن لم يكن هو الذي كلّفه الامتناع منه . ولذلك لو أغرى الواحدُ منا غيره بالقبيح وكان المُغرَى عالما بقبحه متمكّنا من الاحتراز منه لكان يحسن من المُغري أن يذمّه بعدما واقعه ، لأنه يقول له : قد كنتَ تعلم أن هذا الفعل قبيح وكنتَ متمكّنا من الاحتراز منه وكان من حقّك أن لا تفعله . وأمّا استحقاق العقاب فهو تابع لثبات التكليف من جهة مَن يستحقّه على الغير ، فاذا صار ذلك حقًّا خاصًّا له فينبغي أن يكون ما فعله من الدعاء الى ذلك في حكم البراءة له من حقّه الذي يختصه .

فإن قيل : فأنتم تقولون إن الذمّ يتبع العقاب فاذا سقط العقاب سقط الذمّ . فكيف يُتصوّر ثبوت الذمّ هاهنا ولا عقاب ؟

قيل له : إن الغرض بذلك أنهما اذا استُحقّا لم يجز زوال أحدهما وثبوت الآخر ، بل اذا سقط أحدهما وهو العقاب إمّا بالعفو وإمّا بالتوبة تبعه سقوط الذمّ ايضا . ولم نَعنِ بذلك أن الذمّ لا يُتصوّر ثباته الاّ مع ثبات العقاب . وكيف نقول ذلك ولو قُدّر فيه تعالى فعله للقبيح لثبت استحقاقه الذمّ من دون العقاب ؟ وعلى ذلك يعرف العقلاء حُسن الذمّ ولمّا عرفوا استحقاق العقاب .

فإن قيل : أرأيتم لو لم يلطف تعالى للمكلف في فعل ما كلّفه ثم قدّرنا المكلف فاعلا

١) ف : استحقاق الذم . ٢) ف : –المبرئ.

لِما وجب عليه هل كان عدم اللطف من جهته تعالى سببا لزوال الثواب كما قلتم مثله في العقاب ؟

قيل له : بل لا يشتبهان لأن الثواب حقّ للعبد ولم يكن منه ما يقتضي سقوطه ، فاذا أتى بما يستحقّ به الثواب على اختلاف الأحوال وجب عليه تعالى أن يُثيبه . وليس كذلك العقاب فإنه حقّ له تعالى على العبد[1] وقد صار بالاستفساد في حكم المُسقِط له ، فافترقا من هذه الجهة .

فإن قيل : أرأيتم مَن أنعم على غيره ، وحُكمُ النعمة أن يُستحقّ به الشكرُ ، ثم بعثه على ترك هذا الشكر هل يقتضي ذلك سقوط الشكر عنه كما قلتم بسقوط العقاب عنه عند الحالة التي صوّرتموها ؟ وهلاّ اذا كان العقاب ساقطا من حيث استحقّه تعالى خاصّة على العبد أن يسقط الشكر ايضا لأن المنعم هو الذي يستحقّه دون غيره ؟

قيل له : إن الشكر انما يُستحقّ على النعمة لخلوصها عما يُفسدها . فاذا حصلت كذلك لم يؤثّر في سقوطها إسقاطُ المستحقّ له صريحا فضلا عما يقوم هذا المقام . وجرى مجرى استحقاق الذمّ الذي يثبت للمُساء اليه على المُسيء ، لأنه انما يُستحقّ لأجل الإساءة ، فاذا ثبتت لم يتهيّأ للمُساء اليه إسقاطه لثبوت الوجه الذي يستحقّه . ولم يكن الوجه في زوال العقاب مجرّد اختصاصه تعالى بأنه المستحقّ له على العبد ، ولكن لأن أحد شروط الاستحقاق فيه أن لا يكون منه بعث ولا دعاء اليه . فاذا كان منه ذلك زال الاستحقاق، كما لو كان من المُنعِم إحباط لِما أنعم به او لم يكن في الأوّل قاصدا وجه الإحسان لكان الشكر لا يثبت .

على أن الفصل بين الأمرين ظاهر وهو أن العقاب فعل يفعله الله تعالى بالمُعاقَب ، فاذا استفسده قلنا : لا يحسن منه أن يفعل هذا الفعل . وأمّا الشكر فهو فعل العبد المُنعَم عليه ويستحقّ هذا الفعل لإنعام المُنعِم وهو فعل غيره به . والعقاب يستحقّه على فعل نفسه لا على فعل غيره به ، فافترقا من هذه الجهة .

١) ي : الغير .

ويبيّن ذلك أن للشاكر حقّا في الشكر لأنه مستحقّ عليه المدح والتعظيم والثواب ، ومهما أمكن الفاعل أن يُسقط حقّ نفسه لم يمكنه إسقاط حقّ غيره . فلا يجب ما سأل عنه السائل . فإن قُدّر أن هذا المُنعَم عليه وقد لزمه الشكر يُستفسد في فعل الشكر فالعقاب المستحقّ بتركه يَسقط ايضا على الأصل الذي تقدّم ذكره .

ثمّ بيّن أن إعلام الله تعالى العبد أنه مهما عصى لم يعاقبه على ذنوبه حتى صار مُغرًى بفعلها يجري مجرى بعثه على فعلها واستفساد له فيها . فكما أن العقاب يسقط في تلك الحال فينبغي فيما كان أقوى منه تأثيرا أن يكون بإسقاطه للعقاب أولى .

باب في بيان ما يشتبه باللطف وما لا يشتبه

اعلم أن المقصد بالباب هو الفصل بين ما يُعَدّ في باب التمكين وبين ما يُعَدّ في باب اللطف، والفصل بين ما يكون لطفا يحصل له تأثير في اختيار الفعل عنده وبين ما يوافق وقوعه وقوع الفعل لا على هذه الطريقة من التأثير ولكن على جهة[1] الاتّفاق. ويشتمل ايضا على الفصل بين ما يُعَدّ في التمكين وبين ما يُعَدّ في المفسدة، لأنه كما قد يلتبس التمكين باللطف فقد يلتبس بالمفسدة. وتدخل في هذه الجملة مسائل فيها اختلاف بين العلماء، على ما نفصّله إن شاء الله.

فنقول أوّلا: إن من شأن التمكين وإن لم يكن منه بدّ كما لا بدّ من اللطف اذا كان في المعلوم ذلك فإن التمكين من الشيء[2] هو تمكين من خلافه ولا يتأتّى الاّ كذلك، حتى لو أراد المكلِّف أن يُزيح علّة المكلَّف بتمكينه من الحسن الذي أمره به دون القبيح الذي نهاه عنه لكان ذلك في جانب التعذّر. وليس هكذا حال اللطف، لأنه تنفصل حاله وهو داعٍ الى الطاعات من حاله وهو داعٍ الى القبائح. وقد يُتصوّر كونه مكلّفا بالطاعة ولمّا فُعل به ما يُفسده، ولا يصح أن يُكلَّف ولمّا مُكّن مما يقبح منه. فصار تمكينه وإن صادف حصول المعصية عنده حسنا، ولو فُعل به ما يختار عنده القبيح لكان قبيحا ولصار المكلف معرِّضا لمواقعة ما يضرّه. فصار إحسانه تعالى اليه انما يتمّ اذا لم يخلق له الولد الذي قد علم أنه يفسد عنده، كما أن إحسانه تعالى اليه في باب التمكين لا يكون الاّ بأن يقدر على الأمرين لمّا تعذّر خلافه.

١) ف: وجه. ٢) ي: المشي.

وعلى هذا الأصل بيّن مشايخنا الفرق بين تكليف مَن المعلوم أنه يكفر وبين تكليف زيد اذا عُلم من حال عمرو أنه يكفر عنده او تكليف زيد فعلا والمعلوم أنه يعصي في فعل آخر عند هذا التكليف الزائد، لأن إحدى المسئلتين هي بصورة المفسدة من حيث تقدّم التمكين ففعل ما يختار عنده خلاف الصلاح، ولم يكن ذلك في أصل التكليف لأنه لولاه كان لا يتمكّن أصلا. فاذا تقرّر ما ذكرناه وجب في كل ما كان من باب التمكين والألطاف أن تصح إضافتها اليه تعالى، واذا كان من باب المفسدة التي نحكم بقبحها أن يُنفَى عن فعله عز وجل.

ثم بدأ يذكر مسائل هذا الباب فذكر أن تبقية مَن المعلوم أنه يكفر تُعَدّ تمكينا ولا تُعَدّ مفسدة. وذلك لأن هذه التبقية جارية مجرى ابتداء التكليف، فكما أن التكليف المبتدأ لا يُعَدّ مفسدة لأن التمكين موقوف عليه وانما ترد المفسدة على مَن هو متمكّن فكذلك يجب في هذه التبقية. فبطل قول مَن يقول في هذه التبقية إنها مفسدة مع أنه لولاها لم يتمكّن العبد أصلا. وكيف يكون ذلك من قبيل المفاسد، والشيء لا يكون مفسدة فيما تقضّي ولا يكون مفسدة في نفسه؟ ولا يُتصوّر أن تكون هذه التبقية فسادا في زوال ما قد[1] استحقّه العبد بإيمانه، لأنه انما يصح ثبوت المفسدة في أفعال العبد دون أفعال الله تعالى والثواب هو من فعله جل وعز.

فهذا فصل لم يختلف فيه شيوخنا، وانما اختلفوا فيما أورده من بعد وهو ما أوجب أبو علي من تبقية مَن المعلوم من حاله أنه يؤمن وكأنه قد رأى أن اخترامه يكون مفسدة لمّا لم يتمكّن من إزالة عقـابه الاّ بذلك. وهذا ايضا عندنا تكليف مبتدأ ومعدود في باب التمكين. فاذا سلّم أبو علي أن ابتداء التكليف غير واجب، قلنا له: فما الذي اقتضى هذه التبقية؟ وكيف يكون هذا الاخترام مفسدة، والمفسدة لا تثبت الاّ في المكلَّف مع[2] بقاء التكليف وعند الاخترام يزول هذا المعنى؟ وكيف تُجعل تبقيته لطفا وقد تعذّر في اللطف أن يكون مؤثّرا فيما تقضّي ومضى؟ فقد حصل أن ذلك من باب

١) ف: — قد. ٢) ف: بعد.

التكليف المبتدأ وما هذا حاله فليس بواجب . وانما نوجب التبقية اذا كان تكليفه في الأوّل قد تضمّن بقاءه هذه الأوقات فتكون جهة الوجوب تقدّم التكليف . فأمّا ما أوجبه أبو علي فهو تكليف بعد تكليف ، وذلك لا يجب .

ولا يمكن أن يقال : اذا كان غرضه تعالى إيصال المكلّف الى الثواب فهلاّ بقّاه هذه المدّة ليستحقّ ما عرّض له ولئلا يكون تعالى ناقضا لغرضه ؟ وذلك لأنّا[1] لا نسلّم أنه تعالى كان غرضه بتكليفه الاّ تعريضه للثواب بهذه الأفعال التي قد عصى فيها ولم يكن قد أراد في الأوّل تكليفه ما زاد على ذلك ، حتى يُدّعى انتقاض الغرض به . ولو ثبت أنه أراد ما أشار السائل اليه لأوجبنا تبقيته لا لأجل اللطف الذي قدّره ولكن لأجل أنه تمكّن مما كُلّف .

ومما أورده من المسائل اختلاف الشيخين في تقوية الشهوة . والمعلوم أنه يختار عند كثرتها وقوّتها ما كان لا يختاره لولا هذه الزيادة . فمنع أبو علي من ذلك وقال : إن ما هذا سبيله في حكم المفسدة فيجب أن لا يفعله تعالى وأن يكون كل مَن قويت شهوته في قبيح من القبائح يُعلَم من حاله أنه سيختار تلك المعصية وإن لم تقو شهوته .

فأمّا أبو هاشم فإنه يجوّز أن يُقوّي الله تعالى الشهوة والحال ما ذكرناه ، ويقول : إن مثل ذلك معلوم بالعادة حتى اذا كان المرء خفيف الشهوة لم يختر القبيح وعند حصول هذه الزيادة من الشهوة يختار القبيح . واذا كان ذلك معلوما بالعادة بمثل ما يُعلَم به ثبات الأمور الداعية الى الأفعال كما نقوله في الألطاف وغيرها ، فيجب اذا كنّا نعلم أن الله تعالى قد فعل ما هذا سبيله أن يخرج عن باب المفسدة وأن يكون القصد به تعريض المكلّف لمزيد ثواب ، لأنه قد علم أن الشهوة مهما كانت أكثر فالامتناع من القبيح أشقّ وأثقل ، وبحسب المشقّة يعظم الثواب . ويكون هذا الباب عنده رحمه الله معدودا في التمكين من مزيد الثواب ، حتى لو قُدّر أن الثواب والحال هذه لا يزيد لكان لا يجوز تقوية هذه الشهوة .

١) ي ف : انا .

وهذا جار على المسائل التي تقدّمت في أبواب التكليف والفروع التي ذكرناها . وإن كان لا يكاد[1] يتأتّى القطع على أن هذا المكلف اذا قويت شهوته يختار ما كان لولا هذه القوّة لم يختره. فإن أحوال الناس في مثل ذلك تختلف . ولو أمكن القطع على أن هذه الشهوة الزائدة يختار عندها لا محالة القبيح لأمكن القطع على ما قاله بشر بن المعتمر أن هاهنا ما يُقطَع بأنه يدعو المكلف الى الطاعة لا محالة . فكما أنا نقول له : قد يجوز أن يكون المعلوم من حال زيد أنه إن فُعل به ما فُعل لا يختار الإيمان ، فكذلك ليس يمتنع أن يكون المعلوم من حال زيد أنه يختار هذه المعصية سواء قويت شهوته او بقيت على حالتها[2] الأولى . فاذا كان كذلك تعذّر القطع على ما قاله أبو هاشم كما يتعذّر القطع على ما قاله أبو علي .

ونظير هذه المسئلة ما قد اختلفوا فيه مما يحصل عند دعاء الدُعاة الى الضلال من شياطين الإنس والجنّ، وقد علم أنه قد يوافق دعاؤهم اختيار العُصاة لِما يدعون اليه .

فقال أبو علي إنه لا يضلّ عند دعائهم الاّ مَن كان يضلّ ايضا لولا دعاؤهم[3] ، جريا منه على أصله في وجوب المنع من المفسدة . وكذا يقول في المسألة الأولى ايضا . وأجاز أبو هاشم أن يضلّ عند دعائهم مَن لولا دعاؤهم كان لا يضلّ ويقول إن ذلك معلوم بالعادة ، حتى أن المكلف لو خُلّي ورأيَه لم يختر هذه المعصية ومتى زُيّن له وبُعث عليه اختاره . ثم يقول : فاذا كان كذلك جاز أن يمكّن الله تعالى من ذلك لأن الفعل يصير أشقّ على مَن قد أُلزم الامتناع من هذا القبيح فيصير عند ذلك مستحقًّا لمزيد الثواب ويحل محل التمكين ، على ما قلناه[4] في المسألة الأولى .

والكلام في هذا الفصل كالكلام في الفصل الأوّل لأن القطع فيه على واحد من الأمرين لا يتأتّى بل ينبغي تجويز كِليهما .

وقد ألحق في الكتاب بهذه الجملة ما قد تقدّم الخلاف فيه بين الشيخين في وجوب اللطف في كل حال او زوال وجوبه عندما يكون الفعل أشقّ ، لأن طريقة أبي هاشم في

١) ف : – يكاد . ٢) ي ف : حالته . ٣) ي ف : دعاؤه. ٤) ف : قاله .

ذلك تقرب من طريقته في هاتين المسئلتين . وإن كان فيها انما هو بزيادة فعل هذه الشهوة او بتمكين وتخلية للذي يوسوس ويدعو ، وفي اللطف انما هو بعدم ما يقضي غيره بوجوبه عليه تعالى . ولكنه على كل حال يجعل التعريض لزيادة الثواب جهة في تجويز ما يجوّزه .

وحكى بعد ذلك ما يجري من خلاف بين الشيخين في أن ما يفعله الله تعالى من الوعيد للمكلف وما يفعله من الطبع واللعن[1] بمَن يستحقّ العقاب هل يكون ذلك لطفا للمفعول به لا محالة او يجوز أن يكون لطفا له ويجوز أن يكون لطفا لغيره ؟

فإن أبا علي يقول : يجب أن يكون الوعيد لطفا لمَن قد خُوطب به لا محالة . وكذلك قوله في اللعن والطبع إنهما يجب كونهما لطفا لمَن فُعلا به في الدنيا . فأمّا أبو هاشم فإنه يقول : ليس ذلك مما يجب لا محالة بل يجوز أن يكون لطفا لمَن قد تناوله ويجوز أن يكون لطفا لغيره . ولا يجب القطع على شيء من ذلك . ومن الجائز اذا لم يكن لطفا له في الدين أن ينتفع ببعض وجوه الانتفاع في الدنيا نحو أن يقطع عن فعل القبيح لئلا يناله مثل هذه الأمور دون أن يتجنّب القبيح لقبحه . ويصح أن تعتبر الملائكة بما يأتيه من الطبع وغيره .

ومما يشبه ذلك ايضا ما قد اختلفوا فيه من أن الحدود التي تُقام على مَن يستحقّها هل يجب القطع على أنها ألطاف للمحدود ام لا ؟

فقطع أبو علي على أنه يجب كونه لطفا للمحدود ، حتى قال : لو عصى الإمام لكان الله تعالى يفعل بهذا المستحقّ ما يقوم هذا المقام لئلا يكون ممنوعا مما هو لطف له من الآلام والغموم والمصائب ونحو ذلك . فأمّا أبو هاشم فإنه لا يوجب ذلك ويقول : إنه معدود في مصالح الدنيا دون مصالح الدين . ألا ترى أن مَن تصوّر إقامة الحدّ عليه لو زنى دعاه ذلك الى أن لا يواقع الزنا مخافة الحدّ . واذا كان سبيله هذا السبيل فقد عاد بنفعه العاجل او باندفاع الضرر الآجل عنه ، والمأخوذ عليه أن يمتنع من الزنا على وجه

١) ف : اللعن والطبع .

يستحقّ به الثواب . فكيف يجوز أن يُقضى على جهة القطع بأنه من مصالح الدين ومما يُعَدّ في ألطافه لا محالة ؟ وهذا أصل متقرّر ، وهو أن كل أمر يُعَدّ من هذا الباب فيمكن صرفه الى وجه من وجوه منافع الدنيا لم يجز عدّه في الألطاف الدينية .

فعلى ذلك تجري حال الرجل مع امرأته اذا نشزت عليه فأُبيح له ضربُها فليس يجب أن يُعَدّ من مصالحه الدينية . وهكذا في ضرب الوالد ولده لأن ما حل هذا المحل قد يمكن صرفه الى نفع يحصل في الدنيا وهو أن لا يعاود الصبي ما يفسده ويضرّه[1] . وهكذا القول فيما يُفعل من أنواع التداوي والعلاج لأن المقصد به يقع في العاجل او في اندفاع الضرر . وإن كنّا نقول في كثير من هذه المواضع أن للمُولَم عِوَضا عليه تعالى من حيث أباح هذا الايلام ، كما نقول في الحدّ ايضا اذا كان مفعولا بالتائب دون ما كان مفعولا بالمُصِرّ .

فأمّا نفس الإمام فلا شبهة في أن صلاحه متعلّق بإقامة هذا الحدّ لأنه أُوجب عليه ذلك ولا وجه لحسن هذا الإيجاب الاّ ما يتعلّق به صلاحه ، فهو مُشبه لسائر أنواع التكاليف[2] الشرعية . وبهذا يفارق المحدود فإنه لم يُكلَّف إقامة هذا الحدّ على نفسه . ولا خلاف في أنه اذا أخلّ الإمام بما وجب عليه من هذا الحدّ لم يكن هناك من فعله تعالى ما يقوم هذا المقام ، حتى يفعل به ما يكون حكمه في صلاحه كحكم ما قد كُلف إيجاده . وانما الخلاف في نفس المحدود .

فإن قيل : أفتقطعون على أن هذا الألم النازل بالحيّ من جهة الله تعالى يكون لطفا له لا محالة ، او تكون الحال فيما يفعله تعالى يصح أن تُشابه ما يفعله غيره في جواز كونه لطفا لغير المفعول به ؟

قيل له : أمّا اذا لم يكن مَن نزل به هذا الألم مكلّفا فلا شبهة في وجوب كونه لطفا لغيره . فأمّا إن كان مكلفا فالذي يختاره قاضي القضاة[3] أنه يجب كونه لطفا له لا محالة ،

١) ف : يصرفه . ٢) ف : التكليف . ٣) ف : + رحمه الله .

وإن جاز أن يكون لطفا لغيره على وجه التبع له . فأمّا أن ينفرد كونه لطفا لغيره عن كونه لطفا له فممتنع . وذلك لأن المفعول به هذا الألم هو أهل اللطف وعِلْمُه به أقوى وأجلى من علم غيره لأنه المدرِك له ومَن عداه لا يدركه . فينبغي أن يكون بكونه لطفا له أحقّ .

فإن قيل : فهذا المستحَقّ من الحدّ اذا جاز كونه لطفا للمحدود وإن لم تقطعوا به فهل يجوز أن لا يقع اذا كان سبيله هذا السبيل ؟

قيل له : يجب أن يُنظَر في ذلك . فإن كان المعلوم أنه تتعيّن جهة اللطف فيه لم يجز أن لا يقع ، والاّ صار المكلف في حكم المعذور. وإن كان هناك ما يسدّ مسدّه جاز أن لا يقع ذلك من فعل الإمام ويقع غيره مما يقوم مقامه .

ثم حكى اختلاف الشيخين في القبائح الشرعية . فإن أبا علي قد منع من أن يكون فيها ما يكون مفسدة وجعل الكل مما تكون جهةُ قبحه كونه تركا لواجب هو صلاح للمكلف . وقسم أبو هاشم هذه القبائح فجعل بعضها مما يقبح لكونه مفسدة وبعضها مما يقبح لكونه تركا لواجب هو صلاح للمكلف .

فانما منع أبو علي من ذلك لقوله إن المفسدة على كل حال يجب أن لا يكون لها وجود أصلا . وقد بيّنّا من قبل هذه الجملة وذكرنا أنه اذا كان من فعل المكلف فلا عُذر له في أن يختار ما يفسده اذا تمكّن من أن لا يفعل ما يدعوه الى ذلك . وبهذا يفارق المفسدة وهي من فعل الله او من فعل غيره ، لأنه لا سبيل له الى أن لا يقع ذلك . ونحو هذا بيّن في الألطاف ووجوه التمكين ، لأن من دعا غيره الى طعامه لا يجوز أن يغلق الباب عليه ولكنه لو لم يغلق الباب وقال للضيف « افتحه » وقد تمكّن من ذلك ، حسن هذا الصنع منه . فكذلك اذا أمكن العبد من أن لا يختار ما يفسده جاز أن يتوجّه التكليف عليه بالانتهاء عما هذه المفسدة مفسدة فيه .

ثم قال إن الشيخين اختلفا في الوجه الذي له يحسن منه تعالى إيجاب النظر والمعرفة لأن الذي يقوله أبو علي هو وجوه لا يرتضيها أبو هاشم ، نحو قوله : إن لزوم المعرفة هو ليستبقي المرء ما أنعم عليه به او ليدفع ضررا عاجلا او ليتمكّن من شكر المنعم او لئلا

يكون قد أُبيح له الجهل او غير ذلك مما يعود تفصيل القول فيه عند الكلام في النظر والمعارف . فأمّا أبو هاشم فإنه يجعل وجوب المعرفة لكونها لطفا او ما لا يتم اللطف الاّ به . واذا كان لهذه المسئلة موضع مفرد فلا تُستقصى هاهنا .

ثم بيّن ما يجري من الاختلاف في كلام الشيوخ في أن هذه الشرعيات اذا لم يكن وجوبها لِما يرجع اليها فما الوجه في حسن إيجاب الله لها ؟ فقد يجري في كلام الشيخ أبي علي أنه يحسن هذا الإيجاب تعريضا للثواب وإن قدّرناه غير لطف ، وهو الذي يمرّ في كلام الأصمّ وغيره .

والصحيح عندنا أن إيجاب الشيء يتضمّن وجوبه في نفسه فينبغي أن لا يحسن لمجرّد الثواب ، والاّ لزم حُسن إيجاب النوافل لِما يُستحَقّ بها من ثواب . فاذا وجب أن يكون له وجه يجب لأجله ولم تمكن الإشارة في هذه الشرعيات الاّ الى كونها ألطافا او تروكا للمفاسد والقبائح المنهى عنها ، فيجب أن تثبت هذه الشرعيات بالصفة التي بيّنّاها وإن كان لا بدّ من أن يلتزم تعالى بهذا الإيجاب ثوابا يقع في مقابلة المشقّة التي أنزلها بالمكلف . وللجملة التي قرّرناها من كون هذه الشرعيات ألطافا قلنا : اذا حسن منه تعالى أن يكلف الشرعيات ويبعث الرسل بذلك لم ينفصل حسنه من وجوبه فلا تكون له حال يحسن التكليف بها الاّ ويقارنه الوجوب .

ثم بيّن أن بعثة الرسل لا تكون مفسدة في محاربة المكذّبين لهم وأنها جارية مجرى التمكين . وبيان ذلك أنه ما لم يبعث الله جل وعز هذا الرسول ولم يحمّله تأدية الشرع ولم يُظهر عليه المعجزات الدالّة على صدقه ، لم تتمكّن الأمّة من محاربته على أنه نبيّ مدّعٍ لشرع[1] يلزم الأمّة قبوله منه ، وإن كانوا من قبل متمكّنين من محاربته على جهة الملك والغلبة. وانما نتصوّر كون بعثته[2] مفسدة لهم في محاربته لو تمكّنوا منها للوجه الذي بيّنّاه ولمّا بُعث رسولا . فأمّا اذا تعذّر ذلك لم يصح عدّه في قبيل المفاسد . والذي يصلح أن يُعَدّ مفسدة من هذا الباب هو أن يكون القوم متمكّنين من محاربته على الجملة وقتله

١) ف : شرع .   ٢) ف : بعثة .

وإنزال أنواع الضرر به ثم يعلم الله تعالى أنهم لا يختارون ذلك الاّ عندما يبعثه نبيّا . فما هذا حاله ليس يحسن . واذا جُعل تمكينا فيجب أن يحسن كما قلنا مثله في أصل تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر .

وبيّن ما يختلف لفظ الكتب فيه ، وقد جرى مثله لأبي هاشم في « الجامع الصغير » . وذلك هو قول من يقول إن الرسول يجوز أن يبعثه الله تعالى لمصالح الأمّة دون أن يكون له في البعثة وتأدية الشرع صلاح . والذي قد استقرّ عليه كلام الشيوخ هو أنه لا بدّ من كونه صلاحا للمبعوث أوّلا وما يكون من صلاح الغير يتبعه . ألا ترى أنه متى لم يكن كذلك كان قد أوجب عليه أن يتحمّل المشقّة لنفع يعود على الغير او لضرر يندفع عنه ، ومعلوم أن ذلك غير لازم على شيء من الوجوه؟ فيجب أن يكون التكليف الذي عليه في تحمّل الشرع وتأديته والصبر على العوارض دونه صلاحا له ، وأن يجري ذلك مجرى ما قد كلّفنا الله تعالى من الشرعيات وغيرها . فاذا تقرّر أنه صلاح للمبعوث ، فإن وجب كونه صلاحا للأمّة ولم ينفرد أحدهما من الآخر نُظِر . فإن كان هناك جماعة تثبت فيهم هذه الطريقة كان وجوب البعثة فيهم على حكم التخيير . وإن كان لا بدّ من أن يتعيّن آخرا على واحد من جملتهم يُبعث لا محالة لتصير علّة المكلفين مُزاحة . وإن لم يكن في الزمان الاّ واحد يصلح لهذا الأمر او كان هناك جماعة ولكن قد عُلم من حال أحدهم أنه أقوم بما يكلف من ذلك وأن الناس الى القبول منه أقرب تعيّن فيه وجوبُ البعثة .

وليس لأحد أن يقول : فهؤلاء الباقون ما لهم قد صُرفوا عمّا يتعلّق به صلاحهم ؟ لأن غاية ما في ذلك أنهم لم يكلَّفوا وعدم التكليف عن المكلف[1] جائز اذ ليس من أصلنا وجوب التكليف . ولولا أن الأمّة قد كُلفت أفعالا وعُلم من حالهم أنهم لا يختارونها الاّ عند تمسّكهم بأفعال أخر ولا طريق لهم من جهة العقول الى ذلك لَمَا أوجبنا بعثة هذا الرسول اليهم . فلو اتّفق في هؤلاء الذين يصلحون للنبوّة أن يكون أحدهم قد كُلف فعلا ولم يتمّ تمسّكه بذلك الاّ بتحميل الرسالة لوجب عليه تعالى أن يكلفه وأن يبعثه رسولا .

١) ف : — عن المكلف .

ويفارق اللطف اذا كان متعلّقا ببعثة الرسل اللطف[1] اذا كان متعلّقا بفعل الآلام التي ينزلها الله تعالى بالعباد ، لأنه اذا كان لطفه في الألم لم يتعيّن ذلك بهذا الألم دون ألم آخر . واذا تعلّقت مصلحته ببعثة الرسول اليه جاز أن تتفاضل أحوالهم فيه لمّا قد عُلم أن أحد الشخصين قد يجوز أن يكون أضحك سنّا وأطلق وجها وأبسط لسانا وأحسن بيانا من غيره . فيكون ما يختص به من هذه الخلال أدعى للأمّة الى القبول منه . والآلام ليست كذلك لأنها تجري مجرى أن يكون صلاح العبد في سواد يخلقه الله تعالى في جسم ، لأنه قد علم أن كل شيء من أجزا السواد يقوم مقام الآخر .

فأمّا اذا علم الله تعالى من حال[2] هذا المبعوث أن بعثته تصير مفسدة لقوم بأعيانهم او لواحد من جملتهم وإن كان يصلح على بعثته جماعة هم أكثر عددا ممّن يسلك طريقة الفساد ، فليس يجوز عندنا أن يبعث مَن هذا حاله كما لا يجوز أن يكلف زيدا والمعلوم أن عمرا يكفر عنده وتصلح جماعة كثيرة عند تكليفه ، وانما يجوز أن يعتبر هذا مَن يراعي الأصلح والكلام عليهم يجيء من بعد . فيجب ، اذا كانت بعثة مَن ذكرناه لطفا لهذه الجماعة وقدّرنا أن الله تعالى بعثه اليهم ، أن يزول التكليف عن الباقين الذين[3] عُلم من حالهم أنهم يختارون الفساد . فأمّا مع بقاء التكليف عليهم فلا تجوز هذه البعثة .

ثم عطف على الكلام في البعثة الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبيّن أنه يجب كونه لطفا لِمَن كُلف القيام بذلك كما أوجبنا أن يكون أداء الشرع لطفا للمبعوث . والأصل في هذا الباب أن يُنظَر . فإن كان ذلك فيما يتضمّن دفع الضرر عن الآمر بهذا المعروف او الناهي عن هذا المنكر لم يجز أن يُعَدّ ذلك معدّ الألطاف ، لأنا قد قدّمنا القول في أنه لا بدّ من أن يكون في أفعال المكلف ما هو الأصل الذي لا يكون لطفا في غيره وإن كان غيرُه لطفا فيه ، وأحد تلك الأفعال هو دفع الضرر عن النفس . فيجب فيما هذا سبيله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يُجعَل من قبيل الألطاف . فأمّا اذا تضمّن الأمر بالمعروف او[4] النهي عن المنكر دفع الضرر عن الغير ،

١) ف : — اذا كان... اللطف. ٢) ف : — حال. ٣) ف : الذي. ٤) ف : و.

وكان ذلك مما لا يُعلَم وجوبه عقلا وانما يعلم بالعقل كونه حسنا او إحسانا وكان الشرع هو الذي أوجب ذلك ، لزم أن يُعَدّ هذا الباب معدّ الشرعيات التي[1] قد كُلف المرء القيام بها . فكما نقضي فيها أنها ألطاف للمكلف القيّم بذلك فكذلك نُجري حال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فحصل أن هذا الضرب من النهي عن المنكر فيه لطف لِمَن قد كُلف فعله . فأمّا المأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر فليس يمتنع أن يكون هذا الصنيع الذي يأتي به مَن يأمره او ينهاه لطفا له ايضا . ألا ترى أنه قد أوجب عليه أن يقبل من غيره ما يأمره به وينتهي عما نهاه عنه وأن يُحسن استماع ما يرد عليه من ذلك ؟ فصار هو ايضا من هذه الجهة ملطوفا فيه في فعل هذا المكلف . وانما يصح الامتناع من ذلك على طريقة أبي علي اذا قال إن فعل زيد لا يصح أن يكون لطفا لعمرو . وقد تقدّم القول في ذلك .

ثم أورد كلاما في كيفية كون الآلام التي يفعلها الله تعالى لطفا[2] . وقد تقرّر أنه لا بدّ مع ثبوت العوض فيها من اعتبار ، وهو الذي يكني عنه باللطف . وقد حكينا من اختياره رحمه الله أن الواجب كونه لطفا لمن ينزل به اذا كان مكلفا . وسوّى في ذلك أن يكون من فعله تعالى او يقع بأمره . والغرض بذلك الحدُّ الذي قد أمر الله بإقامته على التائب . هذا اذا كان المكلف مطيعا .

فأمّا ما ينزل بالفاسق وغيره ممن يستحقّ العقاب فقد اختلفوا فيه . فأجاز أبو علي أن يكون ما هذا سبيله عقوبة له قد قُدّمت ، ولم يقطع به . وامتنع أبو هاشم فيما ينزل بالمكلفين من الأمراض الاّ أن يكون مصلحة دون أن يكون عقوبة . ألا ترى أنه يلزمه الصبر في هذه المسئلة ، على ما نذكره من بعد ؟

ثم قال : قد يجوز أن يكون تكليف زيد مفسدة في تكليف عمرو فيجب اذا قدّم الله تعالى تكليف زيد أن لا يكلف عمرا . فكان إفراد كل واحد من التكليفين يصح وانما يمتنع الجمع بينهما . وهكذا القول في تكليف زيد أنه يجوز كونه مفسدة في بعض تكليف

١) ف : الذي .   ٢) ف : لطفا لعمرو .

له آخر فلا يجمع عليه بينهما ، نحو أن يعلم من حاله أنه إن كُلف الصلاة وحدها أتى بها وإن كُلف معها الصوم عصى فيها ، فيقبح تكليفه الصوم والحال هذه على حدّ لولا تقدّم تكليف الصلاة لم يقبح . ومتى كان كل فعل يكلف فهو مفسدة في صاحبه وصاحبه لو كلف لكان مفسدة فيه لم يجز تكليفه هذين الفعلين وإن جاز الإفراد تزول المفسدة .

فإن قيل : إنكم قد حكيتم من طريقة أبي هاشم أنه يرى أن المفاسد والمصالح يقفان على ما يكون مدرَكا او في حكم المدرَك ليصح أن يُميّز الملطوف له او المستفسد به بينه وبين غيره . وقد عرفتم أن التكليف من الله تعالى يُرجَع به الى الإرادة اذ لا يتمّ دونها . فكيف يُتصوّر ثبوت تكليف مفسدة في تكليف آخر ؟

قيل له : قد بيّنا أن الأولى هو الاعتبار بالعلم دون الإدراك . وإن كنّا لو سلكنا تلك الطريقة لأمكن أن يقال إن الذي تتعلّق المفسدة به هو ظهور الأمر من جهته تعالى لزيد وهو مُدرَك . وقد يصح أن يكون ما هو في حكم المدرك مفسدة اذا ظهر للغير . وتميّز ذلك بأن يُعلِم الله تعالى هذا المكلف ما له وما عليه فيصير عند ذلك مكلفا . ويصح من الغير أن يتصوّر هذه الحالة منه فلا يمتنع أن يكون التكليف مفسدة . فأمّا كون فعل من أفعال المكلف مفسدة له في فعل آخر فهو ما يتميّز له ويتصوّره . فاذا كان كذلك لم يجز أن يجمع عليه بين هذين التكليفين . وانما يبعد هذا الفصل على مذهب أبي علي اذا منع أن تكون القبائح الشرعية مفاسد . وكان عنده أن ما كان مفسدة لا يدخل تحت الوقوع أصلا . فأمّا ما نختاره فذلك غير ممتنع في جميع ما تقع الإشارة اليه من أفعال المكلف أنه يُتصوّر فيه معنى المفسدة .

فإن قيل : كيف يصح أن تقولوا : لا شيء من أفعال المكلف الاّ ويجوز أن يكون مفسدة في فعل له آخر او في فعل لغيره ، وأنتم تقولون إن في أفعاله ما لا يجوز أن يقع الاّ حسنا مثل النظر والمعرفة ؟

قيل له : الأولى في ذلك هو تجويز كون النظر والعلم قبيحين في بعض الحالات لثبوت مفسدة فيهما ، على ما نذكره في باب المعارف . واذا كان سبيله هذا السبيل وكان

مقدور الله تعالى لم يفعله ، وإن كان من فعل المكلف مُنع منه بالنهي . وقد أكّد ذلك بأن قال : اذا جاز في سماع القرآن مع أنه أظهر الأفعال حُسنا أن يقبح في بعض الحالات لثبوت مفسدة فيه فيحجب الله تعالى السامعين عن سماعه ، فليس يمتنع مثله في العلم والنظر . وكذلك فقد تصير قراءة القرآن مفسدة ، على ما نعلمه من حال الجُنُب والحائض .

وانما يمتنع في المعرفة وجه واحد وهو لا يمتنع في باقي الأفعال ، وذلك أن كل شيء من أفعال المكلف يجوز أن لا يتوجّه عليه فيه تكليف الاّ المعرفة فإنه لا يخلو منها . وكذلك فكل شيء من أفعاله يصلح أن تكون له حال يقبح فيها فيُمنع[1] من فعلها الاّ المعرفة ، لأنه لا يجوز أن يثبت على المكلف شيء من التكاليف الاّ مرتّبا على المعرفة . وسواء في ذلك العقليات والشرعيات ، وإن كانت العقليات قد يصح أن تقع من المكلف بها على ما كُلف والشرعيات يتعذّر إيقاعها على ما كُلف الاّ بعد معرفة الله تعالى . فأمّا معرفة زيد بالله تعالى فليس يمتنع أن تصير مفسدة لعمرو فلا يجمع بين تكليفيهما[2] على ما تقدّم ذكره .

ثم بيّن أن الألم الذي أوجبه الله تعالى أن يفعله الواحد منا بغيره لا بدّ من[3] أن يكون فعله لطفا لِمَن قد كُلف أن يفعله ، نحو أمره تعالى بتأديب مَن يلزم تأديبه وإقامة الحدّ او ما يقوم مقامه على مَن يستحقّه . فأمّا المفعول به فإن كان صبيّا او مَن لا تكليف عليه من البالغين فليس يتأتّى أن يكون هذا التأديب لطفا لهم وانما يثبت لهم على الله عزّ وجل عِوَضٌ . وأمّا الحدود فما كان مفعولا منها بالمُصرّ فهو عقوبة ، والعقوبات لا يجب أن تكون ألطافا على ما تقدّم ذكره . وما كان مفعولا بالتائب هو جارٍ مجرى ما يفعله الله تعالى في وجوب كونه لطفا . وغير ممتنع أن يكون ما يُفعل بأمر الله يختص من الحكم بما يختص ما كان من فعله تعالى ؛ فيُجعل فعل الإمام كأنّه فعل الله تعالى في العقوبة ويُجعل فعله

١) ف : فيمتنع .   ٢) ف : تكليفهما .   ٣) ف : — من .

بالتائب كأنّه فعل الله في اعتبار المصلحة . وعلى هذا يكون ما يفعله الزبانية في الآخرة عقوبة من جهة الله تعالى قد جعل القيام بهذا اليهم .

فإن قيل : هلاّ كانت الشرعيات التي قد كُلفنا فعلها تنقسم ففيها ما يكون عقوبة وفيها ما يكون لطفا ومصلحة ، كما قسمتم الحدود التي أمر الله بها الى هذين القسمين ؟ وكيف يُمنَع من ذلك وقد جعل الفقهاء بعض الكفّارات عقوبة وهو تكليف على المكفّر ، وعلى ذلك قال الله تعالى : «لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ»[1] في كفّارة جزاء الصيد ؟

قيل له : انما منعنا من أن تكون هذه الشرعيات التي كُلفناها عقوبات لأنه قد ثبت أن المكلف يلزمه أن يأتي بها قاصدا عبادة الله تعالى ولا بدّ من أن يستحقّ عليها الثواب ، وحكم العقوبة بخلاف ذلك . فأمّا ما يجري في كلام الفقهاء فالقصد به الفصل بين ما يكون سببُ الكفّارة فيه معصية نحو الظِهار وغيره وبين ما لا يكون سببه[2] كذلك نحو قتل الخطأ وما أشبه ذلك ، لا أن نفس التكفير يكون عقوبة . وهذا هو المُراد بقوله تعالى «لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ» لأنه ورد في قتل الصيد عمدا وذلك ممنوع منه ، كما مُنع المُحرِم من الوطء في الحجّ . فأمّا اذا وقع منه شيء من الأشياء على طريق الخطأ فغير ممتنع أن يجب عليه أمر من الأمور له فيه صلاحه[3] وإن لم يكن عامدا ، حتى يجوز أن يُجعَل هذا التكليف الثاني عقوبة له على ما وقع منه أوّلا . وعلى ذلك تلزم العاقلة ديةُ الخطأ وإن وقع الفعل من غيرهم . فكذلك لا يمتنع أن يجب على المكلف فعل اذا وقع منه شيء من الأشياء على طريق السهو .

وقد يصح ايضا أن يعصي المكلف في فعل من الأفعال فلأجل ما وقع منه من العصيان يجب عليه فعل آخر او يحرم عليه ، ولولا تقدّم ما تقدّم منه لم يكن ليجب عليه هذا الثاني او يحرم . وعلى ذلك نحمل قوله تعالى «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ»[4] لأن ظاهر هذا الكلام يُوهم أنه في حكم العقوبة على ما كان من ظلمهم ،

١) المائدة ٩٥   ٢) كذا في الاصلين.   ٣) ف : صلاح.   ٤) النساء ١٦٠ .

وليس كذلك وانما هو تكليف عليهم . ألا ترى أنهم إن مُنعوا مما حرم عليهم او أتوا ما يجب عليهم استحقّوا الثواب ؟ وأحوال المصالح مختلفة في الأوقات والأعيان . وعلى ذلك يلزم الرضى بهذا الإيجاب والتحريم ولو كان عقابا لما وجب ذلك .

وبيّن صحة ما قدّمناه أنه قد يكون وجوب العبادة على المرء متعلّقا بسببٍ من جهته حتى اذا فعل ذلك السبب توجّه عليه التكليف ومن قبل كان لا يتوجّه ، كما يقال في النذور وما أشبه ذلك . فاذا جاز أن يكون فعله سببا في وجوب شيء او تحريمه لم يمتنع أن تكون معصيته سببا لتغيّر الصلاح في بعض الأفعال .

فسلم بهذه الجملة ما ذكرناه أن الشرعيات التي كُلّفنا فعلها بأنفسنا لا يصح أن يكون شيء منها معدودا في باب العقوبة وأن تكون جميعها تكاليف . وقد أجبنا عما يصح أن يُسأل على ذلك .

ثم تكلّم في الفصل بين ما يُعَدّ تمكينا وبين ما يُعَدّ مفسدة، فقال إنّ الذي يُعَدّ مفسدة هو أن يتقدّم له التمكين من الشيء وخلافه وقد عُلم أنه يختار ما يفسده عند أمر من الأمور فذلك هو بصفة المفسدة . وعلى ذلك نقول أن إدلاء الحبل الى الغريق وهو متمكّن من تخليص نفسه ومن إهلاكها بغير هذا الوجه ، فاذا عُلم أنه يختار إتلافها عند ذلك جُعل مفسدة . وبهذا يفارق التمكين وذلك أن لا يكون قد تقدّم له القدرة على الأمرين وبهذا الحبل يتمكّن منها فما هذا سبيله يُعَدّ تمكينا . وهذا الفصل قد مضى في مسائل التكليف وما يحسن منه وما لا يحسن .

ولمّا تكلّم في الألطاف التي تختص آحاد المكلفين ذكر ايضا ما يشيع في جماعتهم ، وهو ما أخبر الله تعالى به من حال الحَفَظة وكتابتهم ما يكون منا وشهادتهم علينا وما يكون في القبر من العذاب وما يكون في الآخرة من المحاسبة والمساءلة[1] ونشر الصحف والصراط

١) ف : المسئلة.

والميزان وغير ذلك مما تكون معرفة المكلف به زاجرة له عن المعاصي وداعية له الى الطاعات . وكذلك ما تقدّم القول فيه من الطبع والختم وغيرهما . وتلحق بذلك آيات الوعد والوعيد ولا سيّما اذا تكرّرت فإن تكرّرها يستدعي لطفا زائدا . وكذلك ما قصّه الله من أخبار القرون الماضية لأن القصد بذلك ضرب من التنبيه على الاعتبار . فأمّا قراءة القرآن وتتبُّع السُنن وروايتها وحضور[1] مجالس الواعظين ، فكلّه مما قد أُمرنا به فيجب أن يكون فيه صلاح يعلمه الله تعالى . وكما أن الآلام والأمراض تكون ألطافا من جهة الله تعالى فكذلك الخواطر التي تبعث على الخير في حالتَي النوم واليقظة حكمه[2] هذا الحكم .

ثم ختم الباب ببيان حكم النصرة والخذلان . فأمّا الخذلان فلن يكون الاّ عقوبة . هذا هو الأظهر من حاله . فاذا أوهن الله تعالى قلوب الكفّار وألقى الرُعب فيها او عظّم في عيونهم حال المؤمنين الى ما أشبه ذلك ، فقد خذلهم ويكون ذلك جاريا مجرى العقوبة المعجّلة في الدنيا . وأضاف رحمه الله الى ذلك أن الخذلان قد يكون في تشديد المحنة والتكليف ، ولكن ذلك إن وُصف به فعلى طريق المجاز لأن التكليف وما يتّصل به لا يُعَدّ في هذا الباب . فأمّا النصرة فقد تكون تمكينا وقد تكون لطفا اذا كان التمكين حاصلا . وقد يصح وصفه[3] بالوجوب اذا كان بهذين الطريقين ، وقد يصح أن يكون متفضّلا به على كل حال . فما لم يكن قد قصد الفاعل أن يصير المنصور غالبا لغيره بهذا الفعل ويكون ذلك من باب ما يتعلّق بمنافعة ومضارّة لم يُسمَّ ما فُعل به من التمكين نصرة . وعلى هذا نصر الله تعالى نبيّه عليه السلام بأن أمدّه بالملائكة لمقابلة الكفّار . وقد نصر الله تعالى المؤمنين بالحُجج . وإن قُدّر أنهم قد يُغلَبون في بعض الأحوال في الحرب ولكنهم مع ذلك هم المنصورون دون أن يقال في الكفّار أنهم قد نُصروا على المجاهدين. فأمّا ما كان من ذلك لطفا للمؤمنين فهو بأن يُثبِّت أقدامهم ويُقوِّي قلوبهم ويُقلِّل الكفّار في أعينهم كما أن على النقيض من ذلك يكون الخذلان في الكفّار بإلقاء الرعب في قلوبهم وزلزلة أقدامهم وتكثير المؤمنين في عيونهم . وقد يُعَدّ في أبواب النصرة المدح الذي

١) ف : حطور . ٢) كذا في الاصلين. ٣) كذا في الاصلين.

يكون من جهة الله تعالى والإعظام للمؤمنين فهم بذلك منصورون كما أن الكفّار مخذولون بالذمّ واللعن والاستخفاف .

فإن قيل : فهلاّ كان الله تعالى هو الذي ينصر الكفّار على المجاهدين وينصر البُغاة على أهل العدل ، لأن الذي به يتمكّنون من هذا الصنيع هو من جهة الله تعالى ؟

قيل له : انما لم نجعلهم منصورين بهذه الطريقة لأن الذي فعل الله بهم من هذه الأسباب لم يفعله ليغلبوا المؤمنين عندها ولكي يصير حصول هذه الغلبة عائدا عليهم بالنفع . فلذلك لم يكونوا أهلا لنصرة الله تعالى إيّاهم . وعلى ذلك يصح أن ينتفع المؤمنون بقتال الكفّار إيّاهم فصارت المنفعة راجعة اليهم دون الكفّار . وبهذا تفارق حالهم حال المؤمنين لأن الذي أتاهم الله من هذه الأسباب انما قصد به غلبتهم للكفّار ، والنصرة لا بدّ فيها من هذا القصد المخصوص .

فهذا طريق القول فيما يُعَدّ لطفا او تمكينا او مفسدة على اختلاف الحالات فيه .

باب في ذكر شُبَه القوم

اعلم أنه لمّا فرغ من أحكام اللطف عاد الى بقيّة القول في وجوب اللطف عليه تعالى فرأى أن من تمامه ذكر شُبَه مَن ينفي وجوبه عليه تعالى .

فبيّن أولا ما لأجله وُصفوا بأنهم « أصحاب اللطف » مع نفيهم وجوب اللطف ، وقال إن القوم أثبتوا لكل فعل لطفا في المقدور وزعموا أنه اذا وقعت المعصية مع أن في المقدور ما هو لطف في تركها فيجب أن يدلّ ذلك على أن اللطف ليس بواجب . وخالفهم في ذلك مشايخنا فقالوا : ليس يمتنع أن يعرى كثير من الأفعال عن ألطاف يُختار عندها لا محالة . بل قطعوا فيما يقع من المعاصي على أن لا لطف فيه . فلأجل ذلك جاز أن نقول بوجوب اللطف عليه تعالى وإن كان في المكلفين مَن يختار القبيح ، لمّا لم يكن له في المعلوم لطف يصح أن يوصف بوجوبه على الله تعالى . فصار القوم لإثباتهم ما نفيناه مخصوصين بهذه التسمية ، كما سُمّيت المجبرة «قَدَرية» حيث أثبتوا المعاصي بقَدَر الله ونفيناه .

وأقوى ما يتعلّقون به قولهم : لو لم يكن في كل فعل لطف في مقدور الله تعالى لقدح ذلك في كونه تعالى قادرا لنفسه ولأدّى ذلك الى العجز . وليس يصح أن يُتكلّم في أبواب العدل بما يعود على أصل التوحيد بالنقض . فيجب أن يُقضى بثبوت اللطف في كل فعل وأن تجري مصالح الدين مجرى مصالح الدنيا في وجوب قدرته تعالى على ما لا حصر له منه .

والأصل في الجواب عن ذلك أنه تعالى اذا كان قادرا لنفسه فيجب أن يكون قادرا

على ما يصح دخوله تحت القدرة. والذي يجب من ذلك هو قدرته على كل جنس ومن كل جنس على ما لا حصر له من العدد. فأمّا كون الشيء لطفا فليس هو مجرّد كونه فعلا وانما هو فعل يصادف اختيارُ الغير عنده ما وجب عليه، وهذا مما لا يدخل تحت قدرة الفاعل للألم او اللذّة او ما أشبه ذلك. فاذا كان من المُجوِّز أنه لا شيء يختار المكلف عنده ما كُلف فغير واجب أن يوصف تعالى بالقدرة عليه. ثم لا يؤدّي الى العجز، كما لا يؤدّي الى العجز أن يقال: اذا كان تعالى قادرا على الحركة فلا يجب[1] أن يصح منه إيجادها ولا محل، لمّا كان ذلك ممتنعا في نفسه. ويجري ايضا في الشاهد مجرى أن يقال: إن أحدنا اذا قدر على أن يُعطي ولده في كل يوم درهما ثم كان المعلوم أن هذا الولد لا يختار ما يصلحه أصلا، فلا يجب أن يوصف الوالد بالعجز عن أن يلطف لولده لأنه قد انكشف أن لا لطف له. وكذلك فإن الله تعالى موصوف بالقدرة على خلق الحركة وغيرها ثم لا يصح أن تكون الحركة الواحدة لطفا بجميع أهل السموات والأرضين، ولا يؤدّي الى التعجيز. فاذا امتنع ذلك لم يكن للامتناع وجه سوى أن دواعي المكلفين تختلف فيبعد اتّفاقها على اختيار الإيمان لأجل حركة واحدة. وقال في الكتاب إنه اذا جاز أن يكون في المقدور فعل لو فعله الله تعالى لصار كل المكلفين بمنزلة الأنبياء عليهم السلام ولم يؤدِّ الى التعجيز، لمّا وقف ذلك على أن يُعلَم من حال كل واحد منهم أن صلاحه وصلاح غيره يتعلّق بتحميله بعض الشرائع وهذا لا يتعلّق بالقدرة، فكذلك لا يؤدّي ما ظنّوه الى التعجيز.

وليس الحال فيما يقال من الأصلح في الدنيا كالحال فيما يُعَدّ لطفا، حيث أوجبنا قدرته تعالى على ما لا غاية له من الأصلح في الدنيا دون الأصلح في الدين. وذلك لأن الأصلح في الدنيا يُرجَع به الى مجرّد النفع بالمآكل والمشارب وغيرهما وذلك يتعلّق بأجناس الأفعال لا بوقوعها على وجه، فافترقا من هذه الجهة. ولزم أن يكون تعالى قادرا على ما لا غاية له حتى اذا لم يفعله مع قولهم بوجوب ذلك عليه لزمهم أن يصفوه تعالى بالإخلال بالواجب، على ما نذكره من بعد.

١) ي ف: فيجب.

وقريب من هذه الشبهة قولهم: اذا كان في المعلوم ما عنده يصير المكلف ملجأ الى فعل الإيمان فيجب أن يكون في المقدور ما عنده يختاره. لأن ذلك جمع بينهما من دون وجه. والفصل بينهما ظاهر لأن الذي يصير مُلجِئا للعبد الى الفعل هو راجع الى أجناس الأفعال وضروبها، وذلك مما لا يختص قدرته تعالى فيه. وليس كذلك ما هو لطف لأنه موقوف على ما يختار عنده وقد يجوز أن يُعلَم من حاله أنه لا يختاره أصلا. فيفارق ذلك أن يُهدَّد بالقتل وغيره إن لم يفعل فعلا من الأفعال لأن ذلك مما لا تتفاوت أحوال المكلفين في إيجاد ما يراد منهم. وكذلك القول في سائر أقسام الإلجاء. فبطل هذا التشبيه ايضا.

ومن جملة ما تعلّقوا به أن الذي يختار عنده الإيمان يوصف بأنه «أصلح في الدين» وهذه اللفظة تُنبئ عن التزايُد وتكشف عن ثبوت ما هو دونه في الصلاح وإن كنّا نعلم أن الله تعالى ما فعله. فلو لم يكن موصوفا من هذا القبيل بما تنقص رُتبتُه عما تنفونه لما صلح هذا اللفظ.

والجواب أن ذلك تعلّق بعبارة، وقد قدّمنا في باب قبل ذلك أنا اذا وصفناه بأنه «أصلح» فليس بجارٍ على طريقة اللغة وبيّنّا الغرض فيه، فلا وجه لإعادته.

وربّما قالوا: لو كانت هذه الآلام اذا وقعت فانما يفعلها الله تعالى للّطف والاعتبار لما حسن أن يقع التعبّد عقلا وسمعا بسؤال العافية، لأن ذلك ينافي موضوع الصلاح في الألم.

والجواب أن مسئلة العافية تقع مشروطا بشرط الصلاح لا على الإطلاق فلا يكون في مسئلة العافية ما يمنع من كون المرض لطفا، لأنه قد يجوز أن يكون المرض لطفا ويجوز أن تكون العافية لطفا. ولا يدري المكلف حالها ولكنه مجبول على محبّة النفع الحاضر، ولولا أن السمع مانع من أن يسأل الله المرض اذا تعلّق به الصلاح لجاز أن يسأله بهذه الشريطة كما يسأل العافية.

ومما يقولونه أن المسلمين يُطلقون القول بأنه تعالى قادر على تفضيل كل عبد من عباده على غيره ولا يكون كذلك الاّ بالألطاف المقدورة ، كما فضّل الملائكة على غيرهم . وعلى ذلك يحسن أن يسأل أحدنا هذا الضرب من التفضيل . فيجب أن يكون ما به يصير كذلك مقدورا .

والجواب عن ذلك أنه إن كان المرجع بهذا التفضيل الى اللطف فلسنا نسلّم ذلك على الإطلاق ولكنه مشروط على ما تقدّم . ولا يصير ذلك قدحا في إطلاق القول بأنه تعالى يقدر على التفضيل الذي ذكروه ، لأن التفضيل من الله تعالى اذا كان المراد به الزيادة في المدح والإعظام والثواب هو مقدور ، وإن كان يحسن عند الاستحقاق . والحال في مسئلتنا له تعالى تفضيلنا على غيرنا بالألطاف يدخله من الشرط مثل ما تقدّم .

فإن قالوا: اذا كان تعالى يقدر على إغناء زيد مع أن المعلوم من حاله أن عند الفقر يعصي الله فقد صار إغناؤه مقدورا له ولم يقع ذلك من جهته تعالى بل وقع الفقر الذي أدّاه الى السرقة والظلم وما أشبههما . فهلاّ دلّكم ذلك على أن اللطف ليس يجب وعلى أنه قد يجوز أن يقع منه تعالى ما هو بصفة المفسدة ، وهو إفقار هذا الشخص الذي صار فقره سببا لتهاونه بالعبادات ؟

قيل لهم : إنكم تُخبِرون في هذا السؤال عن أمر مغيب ، وذلك أنه لا دليل يدلّ على أن هذا الفقير كان لا يعصي بترك الصلاة لولا الفقر . بل من الجائز أن الغنى كان يُطغيه فينصرف عن الواجبات عليه . هذا على أنه ليس كل فقر وكل غنى يُعَدّ[1] من جهته تعالى بل قد يكون من قِبَل الظَلَمَة .

والحال في كل ما يسألون عنه من خلق الولد وخلق الصورة الحسنة يجري الجواب عنه على هذه الطريقة .

فإن قالوا : كيف تمنعون من وقوع المفسدة منه تعالى ، وقد عُلم أن تعريف المرء أنه

١) ي : يعدان .

يبقى وأنه سيصير الى رحمة الله او الى عقوبته هو من أعظم المفاسد ، لأن مَن علم أنه يبقى يختار المعصية مسوّفا نفسه بالتوبة وكذلك مَن قطع على أنه يدخل الجنّة ؟

قيل لهم : انما يجوز تعريف المرء ما هذا حاله بعد أن يكون ذلك داعيا له الى الاستكثار من الخير . وقد عُلم أن أحوال الناس مختلفة في هذا الباب . فمَن عُلم من حاله أنه يختار ما يفسده لم يجز فيه هذا التعريف لئلا يكون مُغرى على فعلها . ويكون ذلك بمنزلة ما نمنع من تعريف المكلف الصغائر لأن موضوعه على أن يغلب داعي المرء الى فعله لثبات شهوته وعلمه بسلامة ثوابه . وكذلك الوعد بغفران الذنوب يجري في الإغراء هذا المجرى .

فهذا هو الكلام في شبههم .

ثم وصل بهذا الباب الكلام في الآجال وما معها من الأبواب لما فيها من مواقع اللطف ، عـلى ما نبيّنه من بعد .

الكلامُ في الآجال

اعلم أنه قد قدّم ذكر الخلاف في الآجال . وأعظم خلاف فيه ما تقوله المجبرة إن هذا القاتل لم يكن يقدر على الامتناع من قتل مَن قتله ولا على تقديم القتل او تأخيره . وبنوا ذلك على قولهم في الاستطاعة وأنها تكون مع الفعل . وسواء في ذلك مـــا كان مباشرا او متولّدا ، وإن كان مَن زعم أن المتولّد ليس بكسب لنا جعل القتل حركات يد القاتل . وقد تقدّم الكلام في ذلك وانما أردنا أن نبيّن الوجه الذي أدّاهم الى هذا الجهل . وبنوا ذلك ايضا على أن ما المعلوم أنه لا يقع فلن يوصف القادر بالقدرة عليه وانما يكون موصوفا بالقدرة على ما يُعلَم وقوعه . فلمّا كان المعلوم أن هذا الشخص يموت في هذا الوقت منعوا من القدرة على خلاف ذلك . والكلام عليهم غير مقصود في هذا الموضع وانما يتعلّق بالكلام في الاستطاعة ، وإن كان قد أورد فيما بعد بابا في إفساد هذه المقالة .

فاذا نزلنا عن هذا الخلاف بقي الكلام بين مشايخنا . فإن فيهم مَن قال : لو لم يقتله القاتل لمات لا محالة لئلا يكون القاتل قاطعا لأجَله . وهو المحكي عن أبي الهذيل . واختلف من ذهب هذا المذهب . ففيهم من جوّز له أجَلين على ضرب من التقدير . وفيهم من منع منه . وحُكي عن آخرين أنهم قالوا : لو لم يقتله القاتل لعاش لا محالة ، على ما حُكي عن قوم من البغداديين . والذي عندنا أن كل من يموت على أيّ حال مات فانما يموت بأجَله وكل من يحيا فانما يحيا بأجله . ولا يصح عندنا القطع على أنه لو لم يُقتَل لمات لا محالة او عاش لا محالة ، ولا نجعل ما يجوز أن يعيش اليه لو لم يقتله القاتل أجَلا له .

١) ي : — قد .

باب في حقيقة الأجل

اعلم أن الأجل هو وقت مخصوص. ومعنى ذلك أنه ما لم يتقدّم كلام او كتابة يتبيّن بهما حدوث هذا الشيء عند غيره لم يُسمَّ أجلا. وعلى ذلك تدخل الآجال في الديون وفي أثمان الأشياء. ولا يكون كذلك الاّ بقول من المتعاقدَين واشتراط منهما، والاّ فالإطلاق لا يقتضي ذلك. وقد حكي في الكتاب أن شيوخنا ربّما أطلقوا القول بأن الأجل هو الوقت وأن كل وقت أجل. ثم بيّن أن الأولى ما ذكرناه من تقدّم الاشتراط وإقامة الدلالة على حصول هذا الشيء عند غيره بقول او كتابة. وعلى نحو ذلك وصفه الله عزّ وجل بأنه مُسمًّى فقال « وَأَجَلٌ مُسَمًّى »[1].

فاذا صح مـا قلناه أمكن أن يقال إنه تعالى اذا جعل لكل حيّ أجلا في حياته وموته، فالغرض بذلك أنه كتبه وبيّنه ودلّ عليه الملائكة عليهم السلام لكي يقع منهم الاعتبار بموافقة ما يحدث لِما قد كتبه تعالى في اللوح المحفوظ. وعلى ذلك قال تعالى « وَمَا مِن غَائِبَةٍ فِي ٱلسَّمَاءِ وَٱلْأَرْضِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ »[2] الى ما شابه ذلك من الآيات.

فإن قيل: فاذا فسّرتَ الأجل بالوقت فبيّن معنى الوقت.

قيل له: لا بدّ من أن يكون الوقت أمرا حادثا، او ما يُقدَّر تقدير الحادث بأن يتجدّد حصول أمر من الأمور او انتفاؤه. وانما شرطنا أن يكون[3] أمرا حادثا لمّا قد عُلم أن التوقّت بالباقيات وبالقديم لا يصح. فلذلك لا يقال « قدم زيد البلد لمّا كانت السماء » او يقول القائل « أجيءُك اذا السماءُ » او ما أشبه ذلك، لمّا لم يكن في شيء من هذه

١) الانعام ٢ ؛ طه ٢٠. ٢) النمل ٧٥. ٣) ي : – ان يكون.

الأحوال قد علّق كلامه بأمر حادث. ويصح أن يقول « قدم زيد لمّا خرج عمرو » او « لمّا طلعت الشمس » او يقول: « أجيءُك اذا زالت الشمس » او ما يجري هذا المجرى. والذي يُقدَّر تقدير الحادث انما هو في تجدّد الصفات على الموصوف وإن كنّا لا نجعل ذلك في الحقيقة أمرا حادثا. وقد نجعل الوقت تجدّد ما ينتفي، مثل ما يقول أحدنا: « أجيءُك اذا انقطع المطر » او « أُعطيك اذا سكت زيد عن الكلام ».

فهذا حال الوقت في الجملة. ثم قد كثر التوقيت بحركات الشمس لمّا كانت ظاهرة للعيون بالنهار ولم يقع التوقيت في الغائب بحركات الليل واتّسع التوقيت بما ذكرناه على حسب امتداد حركات الشمس وتطاولها او تقاصرها. فربّما وقع التوقيت باليوم الواحد او بالشهر او بالسنة. وربّما وقع بأبعاض اليوم الواحد من الظُهر والعصر.

ولا بدّ فيما يُجعَل وقتا لغيره ويُجعَل غيرُه موقّتا به من قصد مخصوص ومن تقدّم العلم للموقِّت بحدوث أحدهما عند الآخر، وأن يكون الموقِّت له عالما بما يجعل وقتا ولا يعلم حدوث الموقَّت عنده. فعلى ذلك نجد أحدنا يجعل حركات الشمس وقتا لحادث يحدث ونجد غيره يجعل هذه الحركة موقّتة بغيره، فيقول قائل « اذا زالت الشمس قدم زيد » وربّما يقول « انما تزول الشمس عندما قدم زيد ». وهذا يبيّن لك أن الموقِّت له يجب كونه عالما بأحد الأمرين وغير عالم بالآخر. فلهذا اذا كان أحدنا في بيت ولا يدري هل طلعت الشمس يجعل دخول زيد اليه أمارة لطلوع الشمس. ولو علم الحالة التي تطلع فيها الشمس ثم جهل قدوم زيد لجاز أن يُوقَّت له قدوم زيد بطلوع الشمس.

فحصل أن الوقت لا يكون وقتا لأمر يرجع اليه وانما يكون كذلك للوجه الذي بيّنّاه.

فأمّا الأسماء التي تختلف على الأوقات بحسب كثرتها وقلّتها نحو قولنا « زمان » و « حين » و « دهر » الى ما أشبه ذلك فليس يؤثّر فيما ذكرناه، وجرى مجرى الأسماء التي تختلف على الكلام فيُسمَّى بعضُها « خطبة » وبعضها « شعرا » وبعضها « رسالة »، وكما تختلف الأسماء على الحركات فيُسمَّى بعضها « مشيا » وبعضها « طيرانا » وبعضها « سباحة » الى ما يجري هذا المجرى.

ثم بيّن في آخر الباب أن الله تعالى اذا كان قد عرّف ودلّ على حدوث موت زيد في هذا الوقت المخصوص فذلك لا يمنع من قدرته تعالى على تقديم إماتته او تأخيرها ، كما أنه اذا أعلم أن لا نبيّ بعد نبيّنا محمد صلى الله عليه لم تزل بذلك قدرته على إرسال غيره .

ووصل بهذا الفصل بابا في أن الكتابة لا تمنع من القدرة على خلاف المكتوب .

باب في أن الكتابة والدلالة والعلم لا تمنع من القدرة على خلافه

اعلم أن القول في ذلك قد تقدّم في غير موضع ولكنه أعاد فقال إن العلم يتعلّق بالمعلوم على ما هو به فليس يصير المعلوم على ما هو به بالعلم ، وانما يصير العلم علما لأجل تعلّقه بالمعلوم على ما هو به . وكذلك القول في الدلالة والخبر الصدق . ولولا أن الأمر كما قلناه لكان يلزم أن يكون المعلوم على ما هو عليه بالعلم يحصل كذلك والعلم يحصل علما لكون المعلوم على صفة مخصوصة ، فيؤدّي الى تعلّق كل واحد من الأمرين بصاحبه . وكذلك الحال في الدلالة والخبر الصدق .

فاذا تقرّرت هذه الجملة وجب أن لا يصير العلم مانعا من القدرة على المعلوم وعلى خلافه وأن يجري ثبوت العلم بهذا الشيء مجرى انتفائه . فكما لو قُدّر أن لا عالم يعلم ذلك الشيء لَمَا منع من قدرة القادر على التصرف فيه ، فكذلك اذا علمه . ولا بدّ للمجبرة من أن يسلّموا أنه تعالى يقدر على خلاف ما علمه من إقامة الساعة في هذا الوقت او بعثة رسول بعد محمد صلى الله عليه الى ما يجري هذا المجرى . فيقال لهم : اذا كان علمه لا يمنع من قدرته على خلاف ما علمه فكذلك لا يمنع علمه من قدرة غيره على خلاف ما علمه منه ، لأن ذلك لو استحال فينا لم يختصّ وجه استحالته .

وقد حكى اختلاف القوم في قدرته تعالى على خلاف ما علمه وأنّ فيهم من أباه وفيهم من أجازه . وقد ذهب كثير من العلماء الى أن « القُدَريّ » انما يُسمّى بذلك اذا منع من القدرة على خلاف المعلوم . وكان قاضي القضاة يحكي عن أبي بكر الأبهري[1] وهو من

١) هو ابو بكر محمد بن عبدالله الأبهري توفي سنة ٩٨٥/٣٧٥ . انظر « الفهرست » لابن النديم بتحقيق Flügel ص ٢٠١

كبار أصحاب مالك أنه كان يحكي عن مالك أن « القُدَري » مَن ذكرنا وصفه .

فإن كان هؤلاء المخالفون يسلّمون أن القديم تعالى يقدر على خلاف ما علمه أمكن أن تُقاس حالنا عليه . وإن منعوا من ذلك ايضا ، فأظهرُ ما يبطل به قولهم ما أشار اليه في الكتاب من أنا نعلم أن القديم تعالى يقدر على الضدّين ، وقد عُلم أن المحل لا يصح أن يوجد فيه الاّ أحدهما ، ثم لم يمنع ذلك من قدرته على الآخر . فكان يجب إن كان الأمر على ما قالوه أن لا يقدر تعالى الاّ على ما قد علم وجوده في المحلّ من هذين الضدّين ، وقد عرفنا بطلان ذلك .

واذا كان حال العلم ما ذكرناه فأقوى حال الدلالة والخبر الصدق أن يلحقا برتبة العلم في هذا الوجه ويجب أن لا يمنعا من القدرة على خلافها ايضا .

وما سأل نفسه من أنه اذا قدر أحدنا على خلاف المعلوم فهل يوصف عند قتله غيره ، وقد كان يقدر على أن لا يقتله ، أنه قد صار بهذا القتل قاطعا لأَجَله او بهذه القدرة الذي وصفناه[1] قادرا على قطع أجله ؟

فالجواب عنه أن الأجل اذا كان المراد به ما ذكرناه لم يتأتّ القول بأنه قطع أجَله او قدر على قطع أجله مع أن الوقت الذي حدث فيه موتُه هو هذا الوقت دون غيره . الاّ أن يكون الغرض بما سأل عنه قدرة القادر على تأخير قتله او تقديمه او على أن لا يقتله أصلا . فحينئذ يجوز إطلاق هذا القول .

ثم يتّصل هذا الفصل بأنه لو وقع ما علم الله تعالى أنه لا يقع كيف كان حاله تعالى في كونه عالما ، وذلك مما قد تقدّم القول فيه .

١) كذا في الاصلين .

باب في المقتول لو لم يُقتَل ما حُكمه ؟

اعلم أنه لا سبيل الى القطع على أن المقتول لو لم يقتله القاتل لعاش لا محالة او مات لا محالة ، لأنه أمر مغيب ومن الجائز كلا الأمرين فلا بدّ من التوقّف في ذلك . الاّ أن يراد أن القاتل كان يقدر على أن لا يقتله او أن الله تعالى كان يقدر على تبقيته وإحيائه لو لم يقتله هذا القاتل . فعند ذلك يُقطع على هذا الوجه . فأمّا غير ذلك فلا طريق اليه سوى التوقّف . وانما القطع هو في جهة واحدة من ذلك ، وهو أن هذا الحي كان يموت لا محالة لمّا قد عُرف بالعادة أن الموت يرد على العباد .

وليس يجوز أن يكون أبو الهذيل ومَن ذهب مذهبه قالوا «لو لم يقتله لمات لا محالة» لاعتقادهم أن القاتل كان لا يقدر على أن يكفّ عن قتله ، لأن ذلك مذهب المجبرة ، لكن لقولهم إن خلاف ذلك يؤدّي الى أن يكون قد قطع القاتل أجل المقتول ، وهذا لا يصح لظاهر قوله تعالى «إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»[1] ، ولأن ذلك يؤدّي الى أن يكون هذا العبد القاتل غالبا لله تعالى وقاطعا لأجل قد ثبّته الله تعالى في اللوح المحفوظ . واذا كشف عن هذه الجملة لم يكن لها محصول ، لأن الأجل اذا كان المرجع به الى الوقت الذي حدث فيه موته لم يُتصوَّر ورود القطع عليه ولا يدفع قوله تعالى في الآية التي تلوناها ولا أن يكون العبد غالبا لله تعالى عن ذلك . ولهذا يجوز أن يقال بلا اختلاف بيننا وبينهم فيمن يُميته الله بالغرق إنه تعالى كان يقدر على أن لا يُميته ويجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يركب السفينة لكان الله تعالى لا يُميته . ثم لا يقتضي شيء من ذلك قطعه لأجَله ولا أن يوصف بغلبته لنفسه .

١) الاعراف ٣٤ .

وتجويزنا أنه كان هذا المقتول يعيش لو لم يقتله القاتل لا يقتضي إثبات أجل له محقّق حاصل حتى يصح أن يوصف القاتل بأنه قطعه عليه . فيجب اذا كان المعلوم عند الله تعالى أن زيدا انما يعيش الى هذا الوقت ، ثم وقع قتله من بعض القاتلين في هذا الوقت ، أن لا يؤدّي ذلك الى أن يبطل أجله المعلوم وأن لا يوصف بالقطع . وكل هذا وما أشبهه يُبطله ما قدّمناه في حقيقة الأجل . فإنه يكشف لك عن أن كل من مات مات بأجله ومن عاش عاش بأجله .

فأمّا قول من قال : لا بدّ من القطع على أنه لو لم يقتله لكان يعيش لا محالة ، فحاله في البطلان كالأوّل لأنه لا دليل على ما قالوه ايضا كما لا دليل على القول الأوّل .

وانما رجع القوم في ذلك الى أنه لو لم يُقطَع بأنه كان يعيش لا محالة لم يكن القاتل ظالما . وربّما قالوا إن العادة لم تجر بأن يموت العدد الكثير في الوقت الواحد ، وقد يصح أن يأتي القتل في الوقت الواحد على الجماعة الكثيرة . فيجب أن يُقطَع بأن هؤلاء لو لم يُقتَلوا لعاشوا وأن يكون القاتل قد قطع عليهم الأجل .

والكلام على هذه الجملة هو أن يقال : ليس يجب أن يخرج هذا القاتل عن كونه ظالما الاّ بأن يُقطَع على أن المقتول كان يعيش لا محالة ، لأن حقيقة الظلم حاصلة سواء قطعنا بما قالوه او توقّفنا فيه . ألا ترى أن الظلم يُرجَع به الى ضرر مخصوص ، وهذه صفة ما فعله هذا القاتل ؟ ويفارق ما يفعله الله تعالى من إماتته الحيوان لأنه تحصل فيها أعواض عظيمة تحسن لأجْلها . فينبغي أن يكون القاتل ظالما بكل حال وإن قُدّر أنه لو لم يقتله لأماته الله تعالى . وحل ذلك في بابه محل أن يبتدئ بذبح غنم لغيره ومعلوم أنه لو لم يذبحها لذبحها صاحبها ، لأنه لا يخرج من أن يكون ظالما وفاعلا لما ليس له أن يفعله . ولا نجعل مشابهة فعله لفعل صاحبه جهة في حسنه لأن القبيح لا يقبح لصورته ولا الحسن يحسن لصورته .

فأمّا قولهم ثانيا فباطل ، لأنا نعرف[1] في الوجود خلاف ما قالوه . ألا ترى أنه قد

١) ي : لا تعرف .

يموت العدد الكثير في الوقت الواحد بوَبَأ وهدم وغرق وما جرى هذا المجرى ؟ ومع ذلك فلا يجب القطع على أنهم لولا هذه الأسباب لعاشوا لا محالة ولا أن يقال إنهم ماتوا لا[1] بآجالهم وإن الله تعالى قطعها عليهم . فيجب مثله في قتل الظالم العدد الكثير . وعلى أن الخلاف بيننا وبينهم في الآحاد ، لأن القول في الأجل يرجع الى كل واحد منهم ، وليس يبعد من جهة العادة أن يموت الواحد بعد الواحد . فهلاّ قالوا في كل واحد من هذه الجملة أنه قد مات بأجله ؟

فإن قيل : فاذا جوّزتم أنه لولا قتل القاتل له لكان يعيش فهلاّ قضيتم فيه بأجلَين، سيّما وقد قال تعالى « ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ »[2] فأثبت أجلين .

قيل له : إن الذي يصح أن يُجعل أجلا هو الثابت دون المقدَّر . ومعلوم أن الوقت الذي حدث فيه موته هو هذا الوقت دون غيره من الأوقات . فلم يصح أن يُجعل ذلك الوقت أجلا له من دون أن يكون له ثبات ، ولأجْل هذا التقدير لا يجب إطلاق هذه التسمية . كما أنه لو عُلم من حاله أنه لو لم يركب السفينة لعاش ولرزقه الله مالا وولدا لم يصح أن يُقضى فيه بأجل ثان ، وأن يُسمَّى ما فيه هذا التقدير ولدا ورزقا له . واذا صح ما قلناه بطل ظنّ مَن يظنّ أن القاتل قطع على المقتول لأجله ، لأن القطع انما يُتصوّر لو كان هناك أمر ثابت محقّق وذلك مما لا سبيل اليه .

فأمّا قوله تعالى « ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ » فالغرض به أوقات الحياة في الآخرة لأنه تعالى أورد ذلك على مَن أنكر الإعادة وأقرّ بالابتداء، ولذلك قال « ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ »[2] ولهذا خصّه بقوله « وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ » . فما في ذلك مما يدلّ على ما قالوه ؟

فأمّا ذبح أحدنا غنم غيره والمعلوم أنه لو لم يذبحها لماتت وهل يكون بذلك مُحسنا او لا يخرج عن كونه ظالما ، فهو مما قد يُورَد إلزاما على مَن يقول بأن المقتول لو لم يُقتَل لمات لا محالة ، فيقال لهم : فيجب في كل من أقدم على ذبح غنم لغيره أن يكون مُحسنا اليه

١) ف : الا . ٢) الانعام ٢ .

بكل حال لأن عندكم أنه متى لم يُقتَل مات لا محالة . فأمّا اذا سألنا السائل عن ذلك ولسنا بقاطعين على واحد من الأمرين فيجب أن لا يخرج الذابح من كونه ظالما . فإن صُوّر فيما علم الله تعالى أنها لو لم تُذبَح لماتت فليس يُخرجه ذلك ايضا من أن يكون مُقدما على قبيح ، لأنه لا يحسن منه الإقدام على ذلك لعلم الله تعالى وانما يجوز له بعد إذن صاحبها ورضاه . فإن قُدّر أن هذا الذابح قد علم بخبر صادق أنها لو لم تُذبَح لماتت فيجب أن لا يزول التحريم ايضا . ألا ترى أنه قد تصرّف فيما ليس له أن يتصرّف فيه ولم يحصل فيه وجه يحسن لأجْله ؟

فيجرى مجرى أن يغرّق غيره فيظفر الغريق بدُرّة مُثمنة وينجو مع ذلك من الغرق فينتفع بها ، لأن تغريقه والحال هذه لا يخرج عن حدّ القبح وإن وصل به الى نفع بهذا الذبح[1] .

ومتى فعل هذا الذابح لما ذكرناه استحقّ صاحب الغنم العوض عليه دون غيْره لإقدامه على ضرر محظور . ولا يخرج عن هذه الجملة الاّ أن يكون ما فعله الذابح موافقا لمراد صاحبها او يكون صاحب الغنم في العلم بحالها كالذابح فيجوز له والحال هذه أن يُعَدّ محسنا .

هذا الذي ذكره في الكتاب . ولو قيل إن أحدنا اذا علم من حال غنم غيره ما ذكرناه او غلب على ظنّه ذلك لأمارة قويّة فله من جهة العقل أن يذبحها ويكون عند ذلك مُحسنا اليه ودافعا للضرر عن ماله ، لم يكن ذلك قولا بعيدا . ثم يُنظَر في هل ورد الشرع بتحريمه ام لا . وليس في الشرع ما قد ورد بالمنع من ذلك . فيجب تجويزه .

فإن قيل : هلاّ كان قتل القاتل غيره وقطعه لأَجَله دلالة على البداء ؟

قيل له : قد بيّنّا أن الأجل هو الوقت الذي قد حدث فيه ما جُعل أجلا له . فكيف يُتصوّر القطع فيه ؟ وكيف يقال « بدا له تعالى » مع أن البداء انما يثبت في العلم بأن يظهر

[1] كذا في الاصلَين ، والصواب : التغريق .

له غير ما كان ظاهرا ؟ ولسنا نقول إنه في الأوّل علم شيئا وعند قتل القاتل تغيّر معلومه . وعلى ذلك جاز أن يعيش لو لم يركب السفينة ، ثم اذا ركبها فغرق ومات لم يؤدِّ الى طريقة البداء .

وكان الأصل في ذلك أنه لم يكن هذا المعلوم معلوما على الإطلاق بل كان فيه شرط . فجرى مجرى علمه تعالى بأنّ زيدا لو آمن لدخل الجنّة ، وقد علم تعالى مع ذلك أنه لا يؤمن . وانما الذي يصح أن يُتصوّر فيه معنى البداء لو كان تعالى قد أخبر ملائكته أنه يُميت زيدا في وقت كذا على[1] القطع ثمّ وجدت إماتته قبل ذلك او بعده . وهذا ايضا فانما يصح فيه هذه الطريقة لأنه يقتضي تغيّر حاله في العلم وفي الإرادة . فيجري مجرى ما نقوله إنه تعالى لو أمر بنفس ما نهى عنه على وجه واحد في وقت واحد لدلّ على البداء ، وهذا مما لا وجود له . وكيف يصح ما سأل السائل عنه ؟

[1] ف : خبرا على .

باب في الأجل كيف يكون لطفا وكيف لا يكون

فقد ذكرنا أن الذي أوجب ذكر الكلام في الآجال متّصلا بما تقدّم من القول في الألطاف ، فانما هو لأن الأجل قد يصح كونه لطفا . فأورد في هذا الباب ما يتعلّق به .

وجملته أن السائل اذا سأل «كيف يكون الأجل لطفا ؟» وهو يريد به أجل الحياة وهو الوقت الذي يعيش المرء فيه ، فذلك مما يتعذّر كونه لطفا لأنا قد بيّنّا أن ما يُعَدّ لطفا فيجب تقدّم التمكين فيه . ومعلوم أنه لولا هذه الأوقات لَمَا تمكّن المكلف أصلا ، فلا يصح أن يُجعَل أجل حياته لطفا له مع أنه به يتمكّن . وإن كنّا لا نمنع[1] من أن يقال إن بقاء زيد يصح أن يكون لطفا لعمرو .

وكما يمتنع ما ذكرناه في أجل الحياة فكذلك في الأمور التي لا يصح أن يبقى حيا من دونها ، فيجب أن يكون حكمها هذا الحكم .

وانما يصح أن يُعَدّ في ألطافه ما تمّ حياته من دونه كالمرض والفقر وغيرهما . والمقطوع بأنه لطف هو ما كان نازلا به من جهة الله تعالى من أنواع المضارّ . فأمّا ما كان من النِعَم فليس يمكن القطع على أنه مصلحة بل يجوز كونه تفضّلا وإحسانا ، لأن هذا الباب له وجه يحسن عليه سوى طريقة اللطف والصلاح فيفارق ما لا يحسن الاّ لأجْل كونه لطفا .

هذا اذا كان الكلام في أوقات الحياة سواء كان وقتا حاصلا او يقال إنه سيحصل في المستقبل على ما يجوز من الزيادة في العمر عند أسباب مخصوصة نحو العبادات وأنواع

١) ي ف : يمتنع .

الصدقات ، لأن كل ذلك اذا حصل فهو من قبيل التمكين وتكون جهة حسنه هذه الجهة لا غير ، اذ من المُحال أن يُجعَل لطفا فيما تقدّم وهو في الحال به يتمكّن فلا يصح عدّه في باب اللطف في واحدة[1] من الحالتين . وقد بيّن أن العبادة التي تكون من باب الصدقات وغيرها اذا كان المعلوم أنها تصير جهة للزيادة في العمر لا يجوز أن يقال إنها لطف في هذه الزيادة ولكن يقال هي[2] سبب فيها . ألا ترى أن الإمهال والتبقية هما من فعله تعالى ؟ فكيف يجوز أن يُجعل غيره لطفا فيه ؟

فأما أجل الموت فمُحال أن يكون لطفا لهذا الميّت مع أنه قد قطعه عن التكليف . ولكنه ليس يمتنع أن يكون علمه بأنه يموت يصير لطفا له ، او موته يصير لطفا لغيره كما أن موت ولده الصغير يجوز أن يكون لطفا له . بل لا بدّ في الإماتة اذا حصل عندها ألم أن يُقضى بثبوت لطف فيه لبعض المكلفين على ما تقدّم ذكره .

فأمّا ما خرج عن هذه الأبواب فقد ذكرنا أنه يجوز كونه لطفا ويجوز أن لا يكون كذلك ، فهو اذًا موقوف على الدليل . وعلى هذا يصح أن يكون خلق هذه البهائم وبقاؤها وكثير من الجمادات لطفا للمكلفين كما يجوز أن يكون وجه الحسن فيها مجرّد الانتفاع بها في الدنيا .

فهذا طريق القول في ذلك .

١) ف : واحد . ٢) ف : انها .

الكلامُ في الأرزاق

اعلم أن الرزق قد يصح أن يكون رزقا للمرزوق على جهة الإطلاق من دون إضافة وتعيين ، وقد يصح أن يضاف اليه على جهة التعيين .

فالأوّل هو الأشياء التي خلقها الله تعالى مما يصح الانتفاع بها ولم يكن فيها ما يحظرها فيقال فيها إنها أرزاق العباد . وهذا ظاهر فيما كان على أصل الإباحة . وربّما دخل فيه ما هو مملوك ايضا فيقال إن هذه النعم التي خلقها الله عزّ وجل من الثمار ونحوها هي أرزاق العباد . ويراد بذلك أنه يصح منهم الانتفاع بها وأن الله تعالى انما خلقها لهذا الوجه .

فأمّا اذا قُيّد وعُيّن فقيل في الشيء إنه رزق لهذا الواحد فالغرض به أن يكون هو بالانتفاع أحقّ به من غيره حتى لا يكون لأحد أن يمنعه منه . ثم ينقسم ما هذا سبيله . فربّما صح أن[1] تدخله طريقة المِلك وربّما لم يصح . ألا ترى أنه قد يوصف الحي منا بأنّ الله عز وجل قد رزقه صحة وعقلا او ولدا وما أشبه ذلك فيكون ما هذا سبيله رزقا له ، ولا يقال : هو مِلك له ؟ وعلى ذلك صح أن تكون البهائم مرزوقة بالماء والكلأ وما يجري مجراهما ، ولا يقال إنها مالكة لهذه الأشياء . وعلى ذلك يصح أن يوصف الله تعالى بالمُلك ويستحيل الرزق عليه . وربّما صح في الرزق أن يوصف مع ذلك بالمِلك فيقال في العبد والدار وما يجري مجراهما أنهما رزق ومِلك جميعا . واذا ثبت ما بيّنّاه لم يصح في المِلك أن يُحَدّ بالرزق ولا في الرزق أن يُحَدّ بالمِلك ، فيجب اذًا أن يكون المِلك ما للمالك أن يتصرّف فيه على وجه مّا او أن يترقّب ذلك فيه ، لأن الصبيّ قد يكون مالكا وإن لم يكن له في حال صباه أن يتصرّف ولكنه يترقّب فيه ذلك .

١) ف : انه .

فأمّا حقيقة الرزق اذا قُيِّد وأضيف الى مُعيَّن فما بيّناه . فإن أُطلق إطلاقا فيجب أن يكون المراد ما ذكرناه من الأمور التي خُلقت للانتفاع بها ، وإن لم يكن البعض بذلك أحقّ من البعض الاّ عند سبب حادث . وعلى ذلك تجري حال الصدقات التي تجتمع عند الإمام فيجعل ذلك رزقا للأصناف الذين ذكرهم الله تعالى ، وانما يصير الواحد به أحقّ من غيره عند عطية الإمام او مَن يلي من قِبَله . وكذلك القول في الغنائم التي تجتمع عند الإمام لأنه لو لم يتولّ قسمتها فيهم لم يكن بعضهم أحقّ بشيء منه من غيره وإن جُعلت أرزاقا للغانمين على الإطلاق .

فإن قيل : فيجب أن لا تصير البهيمة مرزوقة وأن لا يضاف اليها الرزق على جهة التعيين لأن السبب الذي يقع عنده الاختصاص مفقود فيها وانما يصح ذلك في العاقل .

قيل له : أمّا على الوجه الأوّل في إطلاق الرزق فقد يصح فيها أن تكون ذات رزق لأن الله تعالى انما قصد بخلق الكلأ والمراعي أن تنتفع هذه البهائم بها . وأمّا على الوجه الثاني فقد يصح أن تصير البهيمة أخصّ بشيء من الحشيش من غيرها ، وذلك بأن تدخل بعض المراعي فتجمع ما تعتلفه بأن تقلعه من موضعه او تجمعه في فمها فلا يكون لأحد أن يمنعها من ذلك . وقد يُلقي اليها صاحبها العلف فتكون بذلك أحقّ من غيرها من البهائم ويصح أن يُجعَل رزقا لها . وربّما يجب على مالكها أن يمكّنها من العلف اذا خيف عليها التلف فيُجعَل ما يطرح اليها رزقا لها .

فإن قيل : فعلى هذه الجملة يجب أن يقال : إن ما يقدّمه أحدنا الى غيره من الطعام يكون رزقا للمُقدَّم اليه . ومتى أجبتم الى ذلك فينبغي أن لا يكون للمُبيح طعامه أن يمنع الضيف من تناوله . فكذلك اذا أعاره ما ينتفع به فيجب أن يكون ذلك رزقا للمُعار مع أن للمُعير أن يرتجعه . فهذا يُبطل حدّكم للرزق . واذا قلتم إن ذلك ليس برزق لمَن وصفناه بل هو رزق لصاحب العارية ولصاحب الطعام فما الفرق بينه وبين ما يقدّم من العلف الى البهيمة ؟

قيل له : إنّ الطعام الذي يُبيحه أحدنا لغيره هو رزق لصاحبه في الحقيقة بدلالة

جواز منعه منه وجواز استمراره على الإباحة . وكذلك القول في العارية وما أشبهها . وانما نجعل هذا الطعام رزقا للمُباح له اذا استمرّ هذا المُبيح على الإباحة فلم يرجع عنها حتى صار هذا الطعام في حيّز التلف بأن يمضغه المباح له ويبلعه . فأمّا ما دام باقيا على حالته الأولى فهو رزق للمُبيح . ويفارق ذلك ما قلناه في البهيمة وغيرها لأن صاحبها قد يلزمه في بعض الأحوال أن يعلفها وأن يسقيها ، فيمكن أن يُجعَل ما يقدّم اليها رزقا لها . ولو حصل مثل ذلك في الواحد منا لجعلناه رزقا لنا[1] ، وذلك على ما ثبت من وجوب الإنفاق على الأزواج والأولاد . فلذلك صح أن يُجعل رزقا لمَن يُقدَّم اليه .

فإن قيل : فبماذا يُعلَم أن الرزق على ما تقولون ؟

قيل له : لِعلمنا بأن[2] ما لا مدخل له في الانتفاع أصلا لا يُجعَل رزقا لأحد ، وما يصح الانتفاع به على وجه مّا يصح أن يُجعَل رزقا على أحد الوجهين من التعيين والإطلاق . وعلى ذلك لم يصح أن نجعل الطعام الذي لا يتأتّى انتفاع البهائم بها أرزاقا لها . وكذلك فلا نجعل الميتات والدم او السموم وما يجري مجراها أرزاقا لنا ، إمّا لأن ذلك الشيء ممّا لا يصلح لانتفاعنا[3] به او إن صلح لذلك فنحن ممنوعون من هذا الضرب من الانتفاع. وعلى هذه الجملة لم يصح في الحرام أن نجعله رزقا للغاصب، على ما نبيّنه من بعد.

١) كذا في الاصلين ؛ والصواب : له .   ٢) ف : ان .   ٣) ف : لا يصح انتفاعنا .

باب في أحكام الرزق وما يتّصل بذلك

اعلم أن من شأن الرزق أن لا يكون المرزوق ممنوعا من التصرّف فيه والانتفاع به على وجه مّا. فعلى ذلك لا يصح أن يكون الحرام رزقا للغاصب المتغلّب ، لأنا نعلم أنه ممنوع من التصرّف فيه والانتفاع به ومتعبّد بردّه الى صاحبه ومأخوذ على الإمام وغيره من المسلمين ان يسْعوا في ازالة يده عنه . ولو كان ما في يده من الغصب رزقا لَمَا صحّت فيه هذه الأحكام . يبيّن ذلك أنه لا يجوز من الحكيم أن يرزق غيره مالا ثم يمنعه من الانتفاع به ويتعبّد الإمام بقطع يده ويتعبّد المسلمين بلعنه والبراءة منه ، كل ذلك لتصرّفه فيما هو رزق له وانتفاعه به . وعلى هذه الطريقة يُستقبح من السلطان أن يرزق جنده مالا ثم يحظر عليهم الانتفاع بذلك ويعاقبهم عليه ويأمر بأن يُحال بينهم وبينه . فاذا سُبّب فاعله في الشاهد الى خلاف الحكمة فكذلك في الله تعالى .

ويبيّن ذلك أنه لو جازت هذه الطريقة فيما هو رزق لجاز ايضا فيما هو مِلك ، لأنا قد بينّا أن الشيء الواحد قد يصح أن يجتمع فيه كِلا هذين الوصفين . فاذا لم يجز فيما ملك العبد أن يُمنع من الانتفاع به بكل وجه فكذلك فيما قد رُزق .

وبعد فلو كان هذا الغصب رزقا للغاصب كما أنه رزق للمغصوب منه او مِلك له للزم اذا ترافعا الى إمام من أئمّة المسلمين أن لا يكون بأن يقضي للغاصب على المغصوب أولى من خلافه ، وأن لا يكون هذا الشيء بأن يُجعل ثابتا في يد الغاصب لأنه رزقه أولى من أن يُنتزع من يده الى المغصوب منه لأنه مِلكه . ولا يتأتّى أن يُجعَل والحال هذه رزقا لهما لأنه كان يجب أن يجري مجرى مال بين شريكين فيكون لكل واحد منهما مثل ما لصاحبه ، ولأنه لو جاز أن يُجعَل رزقا لهما لجاز أن يُجعَل مِلكا لهما .

وبعد فلو جُعل رزقا لكان لا يلزمه عند إتلافه له ضمان وغُرم لأن مَن أكل رزق نفسه لا تجب الغرامة عليه .

وايضا فقد أباح الله الإنفاق مما هو رزق وأمر به في قوله « وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ »[1] . ومدح على الإنفاق من الرزق فقال في وصف المؤمنين « وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ »[2]. وأباح الأكل منه بقوله « كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ »[3] . وكل ذلك ممنوع منه في الحرام . فكيف يصح أن يكون رزقا للغاصب ؟ وعلى هذه الجملة قال تعالى « قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنْزَلَ ٱللّٰهُ لَكُم مِّنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا »[4] ، فذمّ من نوّع الرزق هذين النوعين فدلّ أن الرزق لا يكون الاّ حلالا .

فإن قال : أفتجعلون هذا الرزق رزقا للمغصوب منه بكل حال ؟

قيل له : هو كذلك ما لم يصر الى حالة لا يصح انتفاعه بها[5]، على ما ثبت من الطعام الذي قد حصل في فم الغاصب او في جوفه فصار من قبيل المتلف . وكذلك لو غصب الغاصب شاة فماتت في يده وصارت بحيث لا يصح انتفاع صاحبها بها لخرجت عن كونها رزقا للمغصوب منه لمّا تعذّر الانتفاع بها . ثم كذلك في نظائره . وما هذا حاله يخرج عن كونه رزقا أصلا لا أنه يبقى رزقا للغاصب دون المغصوب منه .

فإن قيل : هلاّ كان هذا المغصوب رزقا للغاصب لتمكّنه من الانتفاع به فقط ؟

قيل له : اذا لم يكن له أن ينتفع بذلك لم يقع بهذا التمكين اعتداد . يبيّن ذلك[6] أنه لو جاز والحال ما ذكرناه أن يُجعَل هذا الشيء رزقا له لجاز أن يُجعَل ملكا له لِما قد بينّا من صحة اجتماع كِلَي الوصفين في الشيء الواحد ، ولوجب أن يقال اذا تمكّن السلطان الظلوم من استرقاق الأحرار واستخدامهم أن يُجعَلوا عبيدا له ، فكذلك في الحرائر من النساء أن تُجعَلن إماءً له ، وأن يُجعل كل ما في أيدي المسلمين مِلكا له لمّا

١) المنافقون ١٠ .   ٢) الانفال ٣ ؛ الحج ٣٥ ؛ الخ .   ٣) البقرة ٥٧ و ١٧٢ ؛ الاعراف ١٦٠ ؛ طه ٨١ .   ٤) يونس ٥٩ .   ٥) كذا في الأصلين .   ٦) ف : — ذلك .

تمكّن من اقتطاعها عنهم . وكل ذلك ساقط . فيجب أن يكون هذا التمكين تمكينا بحقّ لا بباطل ليصح أن يُجعَل رزقا وملكا ومالا وعبدا الى ما أشبه ذلك .

فإن قيل : فعلى ما قرّرتم يجب أن يصح وصف أحدنا بأنه أكل رزق غيره ، فاذا لم يصح هذا الوصف وجب أن يُجعَل رزقا للغاصب .

قيل له : وما المانع من أن يقال إنه أكل رزق غيره كما يقال : أكل مال غيره وملك غيره ولبس ثوب غيره واستخدم عبد غيره ووطئ جارية غيره ؟ وعلى هذا يصح أن يقال إن هذا الظالم أزال نعمة فُلان فيوصف ما صار اليه من المال بأنه نعمة غيره . فلا مانع من أن يجري الرزق هذا المجرى .

فأمّا قولهم إنه يوجب أن يبقى هذا الظالم المدّة الطويلة ولا يكون آكلا رزق نفسه ، فالجواب أنه إن استمرّ طول عمره على ذلك فلا مانع يمنع مما قالوه ، كما لا مانع يمنع من أن يقال إنه ما أكل مِلك نفسه ومال نفسه . ولا لوم الاّ عليه من حيث كان قادرا على العدول عن ذلك الى أن يختار ما هو رزقه .

فإن قيل : فيجب على ذلك وهو لم يأكل رزق نفسه أن يقال إن الله تعالى لم يجعل له رزقا .

قيل له : إن كان الغرض بما سألتَ أن الذي تناوله لم يكن رزقا له ، فصحيح . وإن كان الغرض أن الله تعالى ما جعل له سبيلا الى تحصيل ما يصح أن يكون رزقا له وإن وقف ذلك على سعيه وكدحه ، فليس كذلك لأنه تعالى جعل له طريقا الى تحصيل الرزق كما جعل له طريقا الى تحصيل ما هو ملكه وإن وقف ذلك على هذا الشرط الذي هو الكسب والكدح .

فأمّا قولهم إن الله قد رزقنا الإيمان ، فإن أوهم أنه الخالق للإيمان فينا لم يصح إطلاقه ، وإن لم يُوهِم ذلك وأراد المُطلِق له أنه مكّننا من ذلك وسهّل سبيلنا اليه وزيّنه في قلوبنا ولطف فيه لنا حتى صار كأنه من قِبَله فصحيح . وهذا هو الأظهر .

باب في طريق الوصول الى الرزق

اعلم أن الرزق من الله تعالى دون العباد ، لأن إضافته اليه أقوى وآكد من إضافته الى غيره . ألا ترى أن الرزق اذا كان معناه ما يُنتفَع به على ما بيّنّاه فمعلوم أن نفس الشيء المنتفَع به من طعام وغيره لا يكون الاّ من خلقه تعالى ، وثبوت استباحته انما هو بما قد قرّر في عقولنا من حسن الانتفاع بما لا ضرر فيه على أحد ؟ واذا دخل في كونه مملوكا لنا فانما يحصل كذلك لوجوه جعلها الله تعالى أسبابا للتمليك ، على ما نفصّله من بعد . فاذا كان كذلك صحت الإضافة اليه من هذه الجهة .

وبعد فإنا نعلم أن المرء قد يجتهد فلا يُرزَق وقد يُرزَق عفوا من دون تكليف مشقّة ويُرزَق من حيث لا يحتسب ويدخل الشيء في ملكه من دون اختياره ، كما نقول في المواريث . فثبت وجوب إضافة الرزق الى الله تعالى .

فأمّا الطريق التي يُتوصّل بها الى الرزق فقد تكون عقليا[1] وقد تكون شرعيا[1] .

فأمّا العقليات فهو ما يحصّله المرء ويُحرزه من هذه المُباحات فيصير رزقا له خاصّا . وقد يكون ذلك بطريقة المكاسب التي هي الإجارات وعقود المعاوضات ونحوه . وقد يحصل الشيء رزقا له بفعل يبتدئه الغير به نحو الهبة وما يجري مجراها . وإن كان في بعض هذه الوجوه شروط قد ثبتت الآن بالسمع . ولا يمنع ذلك ما قلناه لأنا لو خُلّينا والعقل لكنّا نستحسن التصرّف في الأشياء المنتفع بها عند أحد الأسباب التي تقدّمت .

١) كذا في الأصلين.

فأمّا ما يكون شرعيا فهو كالميراث ، لأن العقل ليس يقضي[١] أن هذا الميّت اذا مات فزال ملكه عن ماله أن بعض الناس أحقّ به من بعض ، بل يكون جاريا مجرى ما لا مالك له بعينه من المباحات فكل من سبق اليه كان اخصّ به ، حتى لو قُدّر كونه في يد غاصب فمات المغصوب منه لكان الغاصب لثبات يده عليه أحقّ بذلك من غيره . فالشرع هو الذي دلّ على قسمة هذا المال على طريقة مخصوصة ، ويصير ذلك ملكا للوارث بلا اختياره ولا فعل من جهته .

ونحو هذه الجملة ما ورد الشرع به من الوصايا . فإن المُوصِي لغيره بشيء من ماله بعد موته لا وجه ليُملّك المُوصَى له عليه[٢] الاّ الشرع . فأمّا من جهة العقل فقد بينّا أن زوال ملكه عنه يقتضي أن لا أحد أحقّ به ممن عداه .

والكلام في أموال أهل الحرب وما يُعَدّ غنيمة كالكلام فيما تقدّم ، لأن العقل ليس يجوّز أن يُستولى على مال الغير من دون رضاه . وهكذا القول فيما يحصل عند الإمام من الصدقات إنه يكون رزقا للفقراء من جهة الشرع . فكل ما حصل للمرء عن[٣] بعض هذه الوجوه فهو رزق له وإن كان بعض ذلك يقف على سبب من جهته والبعض ليس كذلك .

فأمّا المُحرَّم الممنوع منه شرعا او عقلا فقد بينّا أنه ليس برزق لمَن تناوله ويلزمه أن يردّه إن بقي بعينه او مثله او قيمته إن تلفت العين . ويصير ذلك من باب الواجب على هذا الغاصب . فإن كان مكلّفا حين إقدامه على ذلك فلا شبهة في لزوم البدل وثبوت العقاب عليه ما لم يستدركه بالتوبة . وإن كان قد أتلف مال غيره ولا تكليف عليه فعلى الوليّ إخراج ذلك من ماله . فإن بلغ كمال العقل ولم يقض هذا الحقّ لزمه الآن بنفسه أن يخرج من[٤] عُهدة هذا الحقّ ، لأن الضمانات ليست موقوفة على أن يكون المُتلِف كامل العقل ، على ما نبيّنه في باب الأعواض .

فإنْ قيل : فهل يدخل طلب الرزق في باب الوجوب او لا ؟

١) ف : يقتضى. ٢) ي ف : عنه. ٣) ي : -عن. ٤) ف : عن.

قيل له : إنّ المرء قد يُباح له طلب الرزق وهو اذا لم تكن به حاجة في الوقت الى ذلك وكان مما ينتفع به من دون مضرة على أحد . وعلى ذلك حسن السعي من التُجّار في التجارات وطلب الأرباح ، وحُسن ذلك معلوم عقلا وشرعا .

وربّما كان مُلجأ الى طلب الرزق بأن يبلغ به الجوع والعري الى حدّ عظيم ، فعند ذلك اذا لم يجد ما يسدّ به جوعته ربّما أُلجئ الى طلب ما يقوته . وعلى ذلك يُباح له تناول الميتة لسدّ الجوع ويُباح له شرب الخمر دفعا للعطش ، وإن كان في ذلك ضروب من الخلاف بين الفقهاء .

وليس يمتنع وإن صار مُلجأ على الجملة أن يبقى عليه التكليف في بعض الوجوه دون بعض ، وذلك بأن يتمكّن من تمييز شيء مما عداه فلا يُقدِم على ما يعود بضرر على الغير مع وجدانه السبيل الى سدّ جوعه بغير ذلك . وتصير منزلته منزلة مَن شاهد السبُع فيُلجأ الى الهرب وهناك طريقان ، احدهما فيه زرع لغيره فإن سلكه أفسد ذلك الزرع على صاحبه ، والطريق الآخر لا ضرر فيه على أحد . فإنه وإن صار ملجأ على الجملة فعليه تكليف في أن لا يسلك هذا الطريق الذي يستضرّ به غيره . وانما يزول عنه التكليف اذا لم يجد سوى هذا الطريق الواحد ، كما أنه اذا لم يجد الاّ طعام غيره مما لا يؤدّي تناوله الى تلف صاحبه ، لأنه ليس له عند ذلك أن يستبقي حياته بتلف غيره .

وقد يكون طلبه الرزق واجبا وهو اذا لم تبلغ به الحال حدّ الإلجاء ، لأنه قد ثبت لزوم دفع الضرر عن النفس . وربّما كان السبب الذي يوجب طلب الرزق عليه دفعه للضرر عن الغير اذا كان يمسّه ما يمسّ ذلك الغير . ويكون وجوب ذلك عقليا . وقد يجب بالشرع طلب الرزق مع الإمكان اذا كان له أهل او والد او ولد يلزمه الإنفاق عليهم بحكم الشرع .

وربّما صار طلب الرزق مندوبا اليه اذا قصد الطالب أن ينفع الناس بماله .

فعلى هذه الوجوه يجري القول في طلب الرزق .

فإن قيل : فكيف تصير جهات الرزق مقصورة على ما قلتم ، مع أن مَن لا عقل له

قد ثبت له الرزق من بهيمة وغيرها ، ومعلوم أن الوجوه التي ذكرتموها لا تصح الاّ في العاقل ؟

قيل له : لم نجعل حصول الرزق للمرتزق مقصورا على هذه الوجوه فيلزم ما سألتَ عنه . وانما قلنا إن المكلف ليس طريقه الى الرزق الاّ من أحد هذه الوجوه . وقد بيّنّا من قبل أن المنتفَع به يصير رزقا للبهيمة ومَن يجري مجراها بالحيازة او بأن يُلقي اليها مَن هو مالك لذلك الشيء . فكان من ليس بعاقل يتأتّى فيه تقدير الإباحة على الحقيقة .

فإن قيل : كل هذا مبني على حسن طلب المكاسب والأرزاق . وفي الناس مَن يمنع من حسن ذلك لعلل يذكرونها ، نحو قولهم إن في ذلك تركا للتوكّل على الله تعالى . وربّما قالوا إن في ذلك عونا للظَلَمة على ظلمهم لأنهم عند ذلك يتمكّنون من اغتصاب الأموال التي ليس لهم أخذها ، الى ما شاكل[1] ذلك . وربّما قالوا إنه لا طريق الى تمييز الحلال منها من الحرام لاختلاط الأموال فلا يأمن المتناول لبعضها أن يُقدم على قبيح .

قيل له : إنّ الذي نعرفه بأوائل العقول يقضي بحسن طلب الرزق ، لأنه قد تقرّر في العقل أن ما ينتفع المرء به وليس عليه ولا على غيره فيه ضرر فإقدامه عليه حسن . وعلى ذلك بنى شيوخنا الكلام في أن هذه الأشياء المنتفَع بها هي الأصل على الإباحة . وكما دلّ العقل عليه فالقرآن نطق بمثله من إباحة ابتغاء الرزق بالتجارة وغيرها ، فقال «فَٱنتَشِرُوا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا مِن فَضْلِ ٱللَّهِ»[2] ، وقال «أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ»[3] فجمع بين الإنفاق من المكتسَب وبين ما أخرجته الأرض مما هو على أصل الإباحة . فكيف يجوز أن يُقضى بقبح طلب المكاسب ؟ وعلى ذلك أباح الله تعالى طلب المواريث والصدقات والغنائم . وهذه الأبواب هي أرزاق على ما تقدّم القول فيها . فكيف يصح أن يُجعل طلب الرزق محظورا ؟

وليس لأحد أن يقول : إنّ المرء قد تلحقه المشقّة والمضرّة بطلب الرزق ، فهلاّ قضيتم بقبحه لأجل ذلك ؟ لأنا نعلم أن النفع متى أُوفيَ على الضرر حَسُنَ من المرء أن

١) ف : اشبه .   ٢) الجمعة ١٠ .   ٣) البقرة ٢٦٧ .

يتحمّله ليصل الى ما يرجوه من هذا النفع . وانما يقبح بعد أن يكون النفع والضرر متقابلين او يزيد الضرر على النفع . ولولا صحة ذلك لما حسن من الله تعالى إيجاب العبادات الشاقّة تعريضا لنا لاستحقاق الثواب عليها .

والذين حرّموا المكاسب على فرقتين . ففيهم مَن تعاطى طريقة الكسل فصار يلزم موضعا مخصوصا رجاء أن يُساق اليه ما يُقيمه . ولم يكن ذلك مما وقع ابتداء ولكن جرت العادة في كثير ممن يسلك هذه الطريقة أن يُجلَب اليه ما يقوته . فجعلوا ذلك دينا حتى استمرّوا عليه . وفيهم مَن ترد عليه شُبهة لاختلاط الأموال وفساد المعاملات وجور السلاطين فدعاه المبالغة في التورّع الى أن سلّط على نفسه هذه الشبهة وقال بتحريم المكاسب ، وإن كان هذا القائل يلزمه أن يميّز بين بعض الأحوال وبين بعض اذ ليست الأزمان كلها تجري على حدّ واحد .

فأمّا مَن زعم أن في ذلك تركا للتوكّل على الله تعالى فقد أبعد ، لأن التوكّل ليس هو التكاسل ، وانما هو طلب الرزق من جهته وتوطين النفس على ترك الجزع من فوته لعلمه أنه لا يتأخّر عنه الاّ لضرب من الصلاح . فأمّا القعود عن الطلب فليس يُعَدّ توكّلا . وعلى ذلك قال النبيّ صلّى الله عليه : « لو توكّلتم على الله حقّ توكّله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا »[1] فأثبتها متوكّلة مع الغدو والرواح . ولا يكاد يجد القوم سالكي هذه الطريقة في طعام قُدّم اليهم لأنهم لا ينتظرون مَن يُلقمهم . وربّما يجد الكثيرَ منهم يُجدّ في طلب الصدقات وما يجري مجراها ولا يستعمل هذه الطريقة من التوكّل. فاذا جاءه ما يشقّ عليه استعمل هذه الطريقة وجنح الى التكاسل واعتلّ بما حكيناه عنهم .

فأمّا مَن اعتلّ بأن فيه إعانة للظَلَمة على ظلمهم فقد أبعد ، لأن هذا المبتغي للرزق ليس يقصد بما يبتغيه أن يُظلَم ويُغصَب عليه ماله ولكنه يقصد نفع نفسه او دفع الضرر عنها ، وما يقع من الظالم منفصل عنه وليس فعل هذا المكتسِب بموجب له لا محالة . ولو قبح أنواع الزراعات والمعاملات للوجه الذي أشار السائل اليه لقبح من المرء اقتناء الغنم

١) ورد هذا الحديث عند الترمذي وابن ماجة واحمد بن حنبل .

لأن الذئب ربّما عاش فيها ! ولا فصل بين من ظلم العاقل وبين من ظلم غير العاقل . فكما لا يقال في مثل ذلك إنه يكون عونا للسباع فكذلك لا يقال إنه يصير زراعة الأرضين عونا للسلطان الظالم . وبعد فقد تُفسد البهائم الزرع ولولا قيام هذا الزرّاع يطرح البذر ويسقي الأرض لما حصل الزرع على حدّ تتمكّن البهيمة من إفساده ، ولم تُجعَل الزراعة قبيحة لهذا الوجه ! فكذلك ما سأل عنه السائل. فيجب أن تكون المراعاة في ذلك بقصد هذا الزارع ولا يكاد يقصد الا تحصيل النفع المعلوم او المظنون .

فأمّا اختلاط الأموال وفساد المُعاملات فلا يمنع من جواز المكاسب ، لأنه لا بدّ من أن يكون للمرء طريق الى تناول ما يُستباح على بعض الوجوه . ألا ترى أنه اذا راجع مَن في يده الحلال والحرام جاز له قبول قوله فيه ؟ وإن كان في العلماء مَن يشرط مع ذلك غلبة الظنّ لصدقه . فإن قُدّر أنه لا طريق له الى تمييز الحلال على الوجه الذي أباحه الشرع ، وإن كان ذلك بعيدا من جهة العادة اذ لا يكاد يوجد بلد يخلو من الحلال جملة ، فإن قدّر حصول المرء في موضع لا يجد من الحلال شيئا فالضرورة تُبيح له تناول[1] ما يجده .

فعلى كل حال لا يصح ما علّلوا به ، وثبت أن طلب الرزق يحسن من الوجوه التي بينّا .

١) ف : بتناول .

باب في الرزق كيف يكون لطفا وكيف لا يكون

اعلم أنه ليس الرزق جاريا مجرى الألم في وجوب كونه لطفا على كل حال ، لأنّ لحسنه وجها سوى كونه لطفا ، فيفارق الألم الذي يفعله الله تعالى بالمكلف وبغير المكلف .

فقد صار الرزق منقسما الى وجهين . أحدهما يكون إحسانا من الله تعالى وتفضّلا ، فما هذا حاله ليس يجب . وربّما كان مما يعلم اختيار العبد عنده الطاعة او التحرّز من القبيح ، فذلك هو اللطف الواجب . ولا فرق بين أن يكون المرزوق يختصّ بهذه الصفة وبين أن يكون الرزق لطفا لغير المرزوق او يكون لطفا لهما جميعا . لكنه اذا كان لطفا لغير المرزوق أمكن أن يقال إنه تفضّل على المرزوق وإن كان واجبا من وجه آخر . وغير ممتنع أن يحصل في الشيء ما يصير سببا لوجوبه ويُعَدّ مع ذلك من باب التفضّل من وجه آخر . وعلى هذا قلنا في الثواب إنه واجب على الله تعالى . واذا قيل فيه إنه تفضّل فالغرض فيه تفضّله بالسبب الذي هو التكليف اذ لولاه لما تمكّن العبد من الطاعة على هذا الوجه . وقد تقرّر أنه ليس يمتنع أن يختار المكلف الطاعة واجتناب المعصية عندما يُوسَّع عليه في الرزق او يُرزَق ولدا او امرأة او ما يجري هذا المجرى ، كما ليس يمتنع أن يكون المعلوم من حاله اختياره للصلاح عند الفقر والمرض .

وقد عدّ في الكتاب في جملة ما يقال بوجوبه عليه تعالى من الرزق أن ينزل بالحيّ ألمٌ لا يزول الاّ بهذا الرزق ، نحو الجوع الذي قد أجرى الله تعالى العادة أنه لا يُزيله الاّ بالطعام . فيجب عليه تعالى هذا الرزق . ولكن ذلك انما يصح اذا قُدّر أن لا صلاح في ذلك الألم ولا تندفع عن الحي أمثاله الاّ بهذا الطعام او بما شاكله . فحينئذ يصح أن

يقال بوجوب هذا الرزق . فأمّا إن كان في ذلك الألم صلاح فكيف يجب هذا الإطعام لإزالة الجوع او لغيره من أنواع الضرر ؟ وكل ذلك انما يُتصوّر فيما لم يقع من الآلام . فأمّا الواقع فلا بدّ من ثبوت اللطف فيه .

فإن قيل : فهلاّ يصح أن يكون الرزق مفسدة للمرزوق او لغيره ؟

قيل له : ليس يمتنع ذلك كما لم يمتنع كونه لطفا . ويصح أن تكون المفسدة فيه مقصورة على المرزوق وعلى غيره . واذا كان سبيله هذا السبيل لم يقع من الله تعالى .

فإن قيل : كيف يصحّ ما قلتم ، وقد حسن منا طلب الرزق على كل حال بالدعاء والمسئلة ؟

قيل له : لسنا نسلّم حسن ذلك على الإطلاق ولكنه يقع مشروطا بزوال المفسدة عنه ، وإن لم يظهر ذلك بالنطق . وقد تقدّم القول في نظائر ذلك .

ثم بيّن أن الرزق يجب أن يضاف الى الله تعالى[1] . وقد تقدّم القول فيه ، لأنا بيّنّا أنه الذي خلقه وجعل العبد بحيث يصح انتفاعه به وجعله مخصوصا بما هو رزقه دون غيره . واذا وُصف الواحد منا بهذه الصفة وإن قلّ الاستعمال فيه فهو مما يصل اليه من جهته[2] بهبة وما شاكلها من وجوه العطايا والإباحات . ولأجل ذلك يستحقّ الشكر على المُعطَى ، فصارت[3] منزلة الرزق منزلة النعمة . فكما قد تكون للواحد منا نعمة على غيره فكذلك قد يصلح أن يقال فيما يُعْطَى الجند وكذلك فيما يُعطي الإمام القضاة ومَن يقوم بمصالح المسلمين ، لأن ذلك قد يُعَدّ رزقا . فإن أوهم استعمال ذلك في الشاهد أن المُعطَى هو الخالق للشيء الذي يصلح للانتفاع به فيجب أن يُتجنّب إطلاق هذا اللفظ فيه .

فأمّا ما يجري بين الناس من عقود المعاوضات فلا يصح أن يُجعَل رزقا من جهة مَن يتملّك من قَبْله ، لأنه انما أعطاه على عِوَض فكأنه بالبدل الذي أخذه في حكم مَن لم

١) ف : تبارك وتعالى. ٢) ف : جهة . ٣) ف : صار.

يخرج من ماله شيئا ، ويجري مجرى الأجير الذي استحقّ بعمله الأجرة على مَن استأجره . فكما أنه لا يضاف ما يصل اليه الى المستأجر بلفظ الرزق فكذلك ما يأخذه بعقد معاوضة .

فأمّا الحرام فقد تقدّم القول في أنه ليس برزق من جهة الله تعالى للغاصب . وعلى ذلك وصف الله تعالى نفسه في غير موضع بأنه يرزق ويوصف بأنه رزّاق[1] ، على ما قال تعالى « إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ »[2] . وكل ذلك يُذكَر على جهة المدح ، ولو رزق الحرام لكان الى الذمّ أقرب ، على ما سلف القول فيه .

ثم علّق الكلام في الأسعار بالكلام في الأرزاق لمّا كان في جملة الرزق ما يُتوصّل اليه بطريق المعاوضات ، وذلك يتّصل بالأسعار . ولأنه يدخل في الأسعار الغلاء والرُخص وهما يصلحان أن يكونا معدودين في الألطاف ، فصح ذكره موصولا بالكلام في اللطف .

١) ف : رازق. ٢) الذاريات ٥٨ . واتبعه ف بقية الآية : « ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ » .

باب الأسعار

اعلم أن السعر ليس يُرجع به الى القيمة والأثمان بل تترتّب القِيَم والأثمان على ما هو سعر . فكان القيمة تُستعمل في الشيء التالف الذي قد جرت العادة بأن يُتبايع فيه بمقدار معلوم . والثمن هو الذي يوخذ عوضا عما يُخرجه أحد المتعاقدين . فأمّا السعر فهو التقدير الذي به يقع التبايع من دون إشارة الى شيء بعينه ، ولأجل ذلك متى سألتَ عن سعر الطعام كان من جواب المُجيب لك ذكر التقدير[1] من دون إشارة الى عين . وربّما لم يتفاوت هذا التقدير في الوقت الواحد والمكان الواحد ، وربّما تفاوت ذلك لتفاوت السِلعة في نفسها او لغرض يحصل من المتعاقدين . فأمّا اذا تغاير الوقت والمكان فهذا التقدير يظهر اختلافه لعلمنا بأن أحوال الناس تتفاوت في الأوقات .

فأمّا اذا سأل السائل عن هذه الأسعار : ممن هي ؟ فإن كان غرضه ما يرجع الى تقديرهم ومُبايعتهم بهذا القَدْر المخصوص ، فذلك موقوف على اختيارهم ولأجل ذلك يختلف باختلاف مقاصدهم ، وإن كان ربّما يتّفق على بعض الوجوه اذا كانت هناك مواطأة وما يجري مجراها . وإن أراد السائل بسؤاله ما يرجع الى الأسباب التي تدعوهم الى هذه المقادير المتفاوتة ، فذلك قد يصح أن يضاف الى الله تعالى[2] وقد يصح إضافته الى غيره . وهذا هو الموضع الذي يقال إن الغلاء قد يكون من الله تعالى وكذلك الرُخص . فعند ذلك لا بدّ من اعتبار ضرب من الصلاح ، ويلزم في إحدى الحالين الشكر وفي

١) ف : ذلك التقدير. ٢) ف : – تعالى.

الأخرى الصبر . وقد يكون من قِبَل الظَلَمة ، فلا يلزم الرضى بذلك ولا الصبر عليه ولو أمكن دفع ذلك لكان هو الواجب .

فاذا جعل الله تعالى العباد بحيث يحتاجون الى الطعام المخصوص وقلّل ذلك الشيء فكان في بعض السنين أنقص مما جرت العادة ، او كثّر[١] عدّد المحتاجين اليه فصار ذلك سببا للغلاء ، او سلّط على الطعام آفة فقلّ لأجل ذلك وفسد ، ففي كل هذه الوجوه يُضاف الغلاء الى الله تعالى . وإن كان قد كثّر من[٢] ذلك الطعام او حفظه عن عوارض الفساد او قلّل عدّد المحتاجين اليه او قوّى الدواعي الى اجتلابه من بلد الى بلد اوكان منه أمر ببيعه او نهي عن احتباسه والاحتكار فيه او خوّف من فساده إن أُمسك ، فصار كل ذلك سببا للرخص فهو مُضاف الى الله تعالى .

ولا بدّ في الرخص والغلاء من أن يُعتبر فيها الزيادة والنقصان على ما جرت به العادة في ذلك الوقت وفي ذلك المكان . ولأجل ذلك لا يوصف الجليد في الشتاء بالرخص وانما يراعى ذلك في الصيف . وكذلك الحال في نظائره .

ومتى كان السبب الذي ينتقص السعر عن المقدار المعتاد من قِبَل بعض الظَلَمة بأن حمل الناس على أن يتبايعوا بهذا المقدار وخوّفهم من خلافه لحاجة به وبأصحابه اليه او حمل على التبايُع بأزيد مما جرت به العادة ليُنفق ما عنده من ذلك ، فينبغي إضافة الرخص والغلاء على هذهالأسباب الى هذا الظالم .

ثم إنه عقّب هذه الأبواب بالكلام في الآلام ، وهي الأصل فيما يُقطَع بكونها ألطافا اذا كانت من فعله تعالى او بأمره وإلجائه . وفيها من ضروب الشُبَه وضروب الاختلاف ما يصير سببا لقوّة العناية بإحكام القول فيه ، على ما نفصّله من بعد إن شاء الله .

يتلوه إن شاء الله الكلام في الآلام .

١) ف : أكثر . ٢) من هنا عدمت الصفحة الاخيرة في تصويري .

(ف) والحمد لله ربّ العالمين وصلاته على رسوله سيّدنا محمد وآله الطيّبين الطاهرين وسلّم . فرغ من نساخته العبد الفقير الى رحمة ربّه المعترف بذنبه محمد بن سعيد بن مسلم بن يعلى بن مسلم الصعفاني النحوي عشيّة الاثنين لتسع عشرة أيّام[١] بقيت من شهر رمضان المعظّم من شهور سنة سبعمائة حامدا الله تعالى ومثنيا عليه ومصلّيا على محمد صلّى الله عليه .

١) في الاصل : ان (؟) .

فهرس الكتاب

الجزء الثاني من كتاب المجموع في المحيط بالتكليف

فهرس الكتاب

Je me suis efforcé d'«aérer» le texte autant que possible et d'en faire ressortir les articulations. Notamment — reprenant un procédé du P. Houben — chaque fois que, dans un chapitre, il m'a paru qu'intervenait un développement nouveau, j'ai noté en caractères **gras** le premier mot du paragraphe correspondant.

La ponctuation du P. Houben ne comportait que des points. J'y ai ajouté des virgules.

J'ai supprimé les guillemets pour les noms propres. Ce procédé se révèle peu commode quand le nom est précédé d'une préposition (par exemple موسى dans بموسى).

Enfin, j'ai supprimé, dans l'intitulé de chaque section du livre, le mot *sifr*, déjà fort peu attesté dans les manuscrits utilisés pour l'édition du premier volume (un seul le comportait, et encore pas toujours), et totalement inexistant dans les deux manuscrits du second volume.

Paris, 11 juin 1977 **Daniel Gimaret**

Au moment où cet ouvrage va enfin paraître, le P. Nwyia vient brutalement de nous quitter. Je voudrais souligner l'intérêt qu'il portait à la publication du *Maǧmūʿ*, et la peine qu'il s'est donnée personnellement pour qu'elle fût menée à bien. Je lui en dis, par-delà la mort, ma reconnaissance.

Je tiens également à féliciter et remercier l'Imprimerie Catholique de Beyrouth pour la qualité exemplaire de son travail.

Paris, avril 1980 D.G.

citer littéralement le texte de ʿAbd al-Ǧabbār: mais c'est exceptionnel. Le plus ordinairement, il le réécrit, de façon plus détaillée, plus explicite, plus «organisée» aussi. S'agissant du chapitre cité par Ben-Shammai, nous le voyons incorporer les «sentences» discontinues du *Muḥīṭ* en un discours continu, de facture variée, sans le caractère répétitif et monotone des questions-réponses de l'original. Il en va pareillement du début du *kalām fī t-taklīf* (Ben-Shammai, p. 296; ici p. 169). La même observation peut encore être faite sur le fragment nº 2 de Borisov. La phrase de ʿAbd al-Ǧabbār qui commence le chapitre *fī wuǧūh taʿalluq al-qudra bi-l-maqdūrāt* (fº 7a, ligne 4), et qui est ainsi formulée: *in qāla: wa min ayna anna taʿalluqahā wāǧib?*, devient chez Ibn Mattawayh (ici, p. 45); *iʿlam annahu ṣaddara l-bāb bi-wuǧūb taʿalluq al-qudra bi-mā tataʿallaqu bihi*. La phrase liminaire du *kalām fī l-badal* (ibid. 4-6): *in qāla: mā llaḏī daʿāhum ilā ḏālika?*, devient: *iʿlam annahu ḏakara fī hāḏā l-faṣl mā daʿāhum ilā l-iʿtiṣām bi-l-badal* (ici, p. 69).

Nous avons d'autres exemples de ce genre de commentaire. Ainsi le fameux *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* publié par ʿUṯmān, et qu'il faut considérer comme une paraphrase (*taʿlīq*) par Mānkdīm Šešdīv du propre commentaire de ʿAbd al-Ǧabbār sur ses *Uṣūl*. Ou encore les différents commentaires dont ont fait l'objet les *Uṣūl*, ou le *Šarḥ al-Uṣūl*, d'Abū ʿAlī b. Ḫallād: celui du sayyid zaydite Abū Ṭālib (ms. Leiden Or. 2949) et celui d'Abū Rašīd an-Nīsābūrī,[6] qui réfèrent eux-mêmes, l'un et l'autre, à un commentaire de ʿAbd al-Ǧabbār. Le procédé est toujours le même: le texte initial n'apparaît pas, ou quasiment pas (Abū Rašīd se contente d'indiquer, au début de chaque *faṣl*, la portion du texte qu'il commente).[7] Le commentateur

6. Dont Richard Martin (Arizona State University) croit avoir identifié deux fragments: dans le texte édité par Abū Rīda, Le Caire, 1969, sous le titre *Fī t-tawḥīd*, et dans un manuscrit du British Museum Or. 8613. Cf. un article à paraître dans le *J.A.O.S.*, dont l'auteur a bien voulu me communiquer le texte dactylographié.

7. On remarquera à ce propos que l'ouvrage d'Ibn Ḫallād paraît composé de la même façon que le *Muḥīṭ* ou les *Uṣūl* de ʿAbd al-Ǧabbār: par questions et réponses (*in qāla*, etc.).

le réécrit, généralement de façon plus longue et détaillée, parfois en abrégeant; il y ajoute ses observations, parfois ses critiques. Peut-être avons-nous là un type de commentaire en usage à une certaine époque chez les *mutakallimūn*.

* * *

J'indique pour terminer selon quelles règles j'ai établi cette édition à partir du manuscrit de Houben.

Le P. Houben avait dû, par la force des choses, prendre pour base le manuscrit yéménite Ṣanʿā *kalām* 203 — n'ayant, pendant un temps, que cet unique manuscrit à sa disposition —, et ceci explique probablement qu'il ait en général réservé le statut de variantes aux leçons du manuscrit de Vienne. Mais ce choix, né du hasard, se trouve correspondre à la valeur réelle des manuscrits. Car il est hors de doute que le manuscrit de Ṣanʿā (noté ي)est de bien meilleure qualité que celui de Vienne (noté ف). Il y a dans ce dernier bon nombre de leçons aberrantes, ainsi que bon nombre d'omissions. C'est pourquoi, dans le cas de leçons également admissibles (et le cas est fréquent), j'ai systématiquement donné la préférence à ي .

Il m'est arrivé en quelques occasions de choisir une lecture différente de celle proposée par l'ensemble des deux manuscrits. Ces corrections (peut-être hasardeuses) sont de moi, et ne doivent pas être imputées au P. Houben.

Je n'ai pas jugé bon de conserver les particularités graphiques que Houben avait pensé devoir reproduire telles quelles dans son édition du premier volume (cf. son avant-propos, p. 11-12): absence de *hamza* final, etc. Il me semble que le texte comporte en soi suffisamment de difficultés pour ne pas en ajouter d'inutiles. J'écris donc بقاء au lieu de بقا , اجزاء au lieu de اجزا , هكذا au lieu de هكذى , إحداهما au lieu de إحديهما , حياة au lieu de حيوة , ابو القاسم au lieu de ابو القسم , etc., etc.

avant tout les deux conclusions fondamentales auxquelles elle le conduit.

1° Il montre d'abord (p. 298-300) que, si les titres des chapitres sont identiques dans le manuscrit de Londres et dans ce qu'il continue d'appeler la «version d'Ibn Mattawayh», le contenu même des chapitres diffère considérablement d'un texte à l'autre. Il donne en exemple un bref chapitre correspondant à la page 422 (et non 421) du *Maǧmūʿ*, t. I (éd. Houben). En dehors du fait que le texte du B.M. est passablement plus court que celui d'Ibn Mattawayh (et c'est le cas, indique Ben-Shammai, de la quasi-totalité des chapitres, sauf exceptions remarquables), une différence saute aux yeux, que Ben-Shammai ne souligne pas, à savoir que le texte karaïte paraît bâti selon un modèle uniforme, par questions et réponses: «s'il dit..., nous répondons...» (*in qāla... fa-ǧawābunā...*). Cf. encore le passage cité p. 296 de l'article. Si du reste l'on considère la «table des matières» incluse dans le fragment n° 2 de Borisov, on constate qu'elle contient la phrase liminaire de deux chapitres (l.c. 82, f° 7a, lignes 4-6): or celle-ci commence, dans les deux cas, par *in qāla*. On peut donc penser que la totalité du *Muḥīṭ* se présente sous cette forme.

Ben-Shammai (p. 300) voit une certaine ressemblance entre le style du texte karaïte et celui du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa* Oui et non. S'il pense aux *fa-in qīla... qīla lahu...* qui émaillent le *Šarḥ*, cette tournure n'est pas caractéristique dès lors qu'elle apparaît dans le courant du texte, pour introduire une objection, et non de façon systématique: on la retrouve tout autant dans le *Maǧmūʿ*, le *Muġnī*, et maint traité de *kalām* d'époque ancienne. Mais en quoi Ben-Shammai a raison — peut-être à son insu —, c'est qu'en effet il y a une grande ressemblance de forme entre le fragment du B.M. et le texte initial (inédit) des *Uṣūl al-ḫamsa* de ʿAbd al-Ǧabbār (dont le commentaire de Mānkdīm, publié par ʿUṯmān, est, selon toute apparence, un commentaire au second degré) et qui se trouve à la Bibliothèque Vaticane (arabe 989, fol. X-XIV)[5 bis]. Là aussi, le texte

5 bis. J'ai publié ce texte dans les *Annales Islamologiques* de l'I.F.A.O. (Le Caire), 1979, p. 79-96.

se présente tout entier, et dès le départ, sous la forme d'une série de questions et de réponses: «si l'on dit... on répondra...» (*in-qīla... qīla lahu...*). La première question-réponse est du reste citée au début du *Šarḥ* (39,5-7).

2° Or cette version karaïte qui s'avère si différente du *Maǧmūʿ*, Ben-Shammai établit d'une façon qui me paraît indiscutable — bien qu'il n'ose pas l'affirmer absolument — qu'elle contient le texte *original* du *Muḥīṭ*. D'une part (p. 300), on y voit ʿAbd al-Ǧabbār s'exprimer, comme dans le *Muġnī*, à la première personne, et faire référence à ses propres ouvrages: le *K. ad-dawāʿī wa ṣ-ṣawārif*, sa «Réponse aux questions d'Abū Rašīd». D'autre part (p. 301), Ben-Shammai remarque que tous les passages typiquement islamiques ont été conservés tels quels dans le fragment karaïte: or, dit-il, s'il s'agissait d'un abrégé du texte original, ces passages auraient été les premiers à disparaître. Enfin (p. 297-298), il est établi que les Karaïtes ont connu et pratiqué le *Muḥīṭ* dans son texte original avant même qu'Ibn Mattawayh ait composé son *Maǧmūʿ*.

Nous avons donc maintenant le moyen de connaître le texte véritable du *Muḥīṭ*. Souhaitons à Ben-Shammai la chance d'avoir un jour accès aux fragments de Léningrad, et de pouvoir les réunir à ceux de Londres en une même publication.

* * *

Dès maintenant, grâce à l'article de Ben-Shammai, nous pouvons nous faire une idée de la façon dont Ibn Mattawayh compose son commentaire. A vrai dire, le terme qui conviendrait le mieux en français est celui de «paraphrase». Il ne s'agit pas en effet d'un commentaire tel que nous avons l'habitude de nous le représenter d'après des commentaires «classiques» (ou, plus exactement, mieux connus de nous) comme le *Šarḥ al-ʿAqāʾid* de Taftazānī, ou le *Šarḥ al-Mawāqif* de Ǧurǧānī, qui, au fond, sont bâtis sur le modèle des commentaires coraniques, à savoir que les éléments du texte à commenter sont inclus et apparents dans le commentaire. Certes — on l'a vu — il arrive à Ibn Mattawayh de

l'objection suivante (*li-anna li-qā'il*[in] *an yaqūl*)... Par conséquent, il faut répondre autrement, et dire», etc. (17,18 sq.).

Le volume précédent du *Maǧmū'* comportait déjà des critiques du même ordre. J'en signale deux: 1) sur la définition de l'acte (*fi'l*), où Ibn Mattawayh déclare sans ambages que celle indiquée par 'Abd al-Ǧabbār dans son livre n'est pas correcte (*allaḏī ḥaddada bihi l-fi'l fī l-kitāb... lā yastaqīmu*) et qu'on doit lui en préférer une autre (éd. Houben, 229,2-5; cf. *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, éd. 'A.K. 'Uṯmān, 324,11-15). 2) Sur la question de savoir comment nous pouvons connaître qu'autrui est voulant: 'Abd al-Ǧabbār croit possible de l'établir au moyen d'une inférence (*istidlāl*), à partir des modalités de la parole (comme il le fait du reste dans le *Muġnī* VIb 10,15 sq.). Ibn Mattawayh récuse cette inférence, estimant qu'elle n'est valable qu'une fois qu'il est établi que l'agent de cette parole est juste et sage (éd. Houben, 268,16-25; cf. *Šarḥ*, 433,14-19).

Voilà, me semble-t-il, assez d'éléments pour établir que le *Maǧmū'* n'est ni la transcription pure et simple du *Muḥīṭ*, ni un quelconque «remaniement» de cet ouvrage, mais bien un commentaire (*ta'līq*), une paraphrase explicative et critique du traité de 'Abd al-Ǧabbār.

III. Mais, de cela, nous avons encore une autre preuve, et qui me paraît décisive; elle a été donnée par H.Ben-Shammai, dans son passionnant article du *B.S.O.A.S.* intitulé «A note on some Karaite copies of Mu'tazilite writings» (1974, 295-304). Ben-Shammai a reconnu dans un manuscrit hébraïque du British Museum (Or.2529) un fragment karaïte du *Muḥīṭ* de 'Abd al-Ǧabbār (l'écriture hébraïque étant une pure et simple translittération de l'arabe): l'identification lui a été rendue possible par le fait qu'une partie du manuscrit (les 31 premiers folios) correspond, en gros, aux 60 dernières pages du tome I du *Maǧmū'*. On sait que déjà Borisov avait signalé, dans la collection Firkovitch de Léningrad, un autre fragment karaïte du *Muḥīṭ*, également en caractères hébraïques (cf. «Les manuscrits mu'tazilites de la Bibliothèque Publique de Léningrad», *Biblioteka Vostoka*, 8-9, 1935, 81-82), correspondant à peu près aux pages 305 à 355 du *Maǧmū'*, t. I (éd. Houben).

Sa découverte du British Museum a permis du reste à Ben-Shammai d'identifier un autre fragment décrit par Borisov (le fragment nº 7, ibid. 86-88) comme faisant vraisemblablement partie, lui aussi, du *K. al-Muḥīṭ*. Il l'a fait en comparant les titres des chapitres indiqués par Borisov avec un passage du manuscrit de Londres, dans lequel 'Abd al-Ǧabbār énumère une liste de sujets concernés par la notion de *taklīf*. Je suis aujourd'hui en mesure de confirmer de façon définitive cette identification, ayant eu la possibilité d'examiner la totalité du texte du *Maǧmū'*: la partie présentement publiée, et les deux derniers volumes (mss. Ṣana'ā 206 et 204) dont le P. Peters, de Nimègue, a bien voulu me communiquer les photographies en sa possession. A vrai dire, les folios de ce fragment nº 7 sont dans un désordre incroyable. On y retrouvera cependant la totalité des chapitres inclus dans cette seconde partie du *Maǧmū'* depuis la page 317 (c'est-à-dire à partir du chapitre intitulé *bāb fī anna man takāmalat hāḏihi š-šurūṭ fīhi waǧaba taklīfuhu* jusqu'au *bāb al-as'ār* inclus), les folios du fragment karaïte devant être replacés dans l'ordre suivant: 26 / 31 / 66 / 32 / 33 / 67 / 27 / 37 / 39 / 44 / 45 / 46 / 22 / 24 / 25 / 50 / 64 / 54 / 14. Les autres folios comprennent différents chapitres du volume III du *Maǧmū'*, s'éparpillant entre les fol. 1 à 136 de Ṣan'ā 206, mais qu'il est impossible, cette fois, de rétablir en une suite continue.

En ce qui concerne le fragment du British Museum, si nous supposons que les folios sont en ordre (ce qui semble être le cas), nous avons également le moyen de le situer, au moins approximativement. Ben-Shammai cite en effet (p. 296) un passage du fol. 71 a, qui correspond très précisément au début du *kalām fī t-taklīf* situé ici p. 169. Étant donné que les 31 premiers folios, comme on l'a vu, correspondent à la dernière partie du t. I du *Maǧmū'*, il est fort probable que les 57 folios suivants correspondent à la première partie du t. II, jusqu'environ la page 220 ou 230 de la présente édition.

Mais, de la découverte de Ben-Shammai, nous retiendrons

Explicatif: pour indiquer le plan d'un chapitre (28,3-5; 69,3-5); pour expliquer le sens d'un titre (pourquoi 'Abd al-Ǧabbār emploie l'expression *al-aṣlaḥ fī d-dīn* à la place du mot *luṭf* 360,2-4), le sens d'une phrase («puis il dit à la fin du chapitre. "...". Ce qu'il veut dire par là, c'est que...» 25,8-9), de certains mots dans la phrase («voilà ce qu'il a voulu dire par *taḥqīq^{an} aw taqdīr^{an}*» 261,6; «voilà ce qu'il a voulu dire par *wa ma'rifat al-ġā'ibāt* 262,6-7); pour exposer plus en détail ce que 'Abd al-Ǧabbār n'a énoncé que globalement (*'alā waǧhi l-ǧumla*) (323,17 sq.).

Indépendant: j'entends par là qu'Ibn Mattawayh ne suit pas servilement 'Abd al-Ǧabbār, mais se met en position d'apprécier, de son propre point de vue, les thèses du maître (même quand cela revient à lui donner finalement raison). Ainsi, à propos d'une éventuelle relation entre le nombre d'atomes de vie et la puissance de la perception, il signale que le Qāḍī a soutenu, sur ce point, deux opinions contraires, et il juge que c'est la première qui est la bonne (*aṣ-ṣaḥīḥ huwa l-awwal*) (35,7-12). Il signale une autre variation dans la pensée de 'Abd al-Ǧabbār sur la question de savoir si Dieu a puissance de ressusciter (*i'āda*) un acte engendré dont la cause est durable: dans le *Muġnī*, il a dit que oui, puis dans le *Muḥīṭ* il dit que non (305,12-14). Sur la question de savoir si Dieu est tenu d'accorder Son aide (*luṭf*) dans le cas où cette aide consisterait en un acte mauvais, Ibn Mattawayh compare les positions respectives d'Abū Hāšim, d'Abū 'Abdallāh et de 'Abd al-Ǧabbār, et conclut au bénéfice de ce dernier (339,18 sq.). Sur la question de savoir si on peut admettre une connaissance du mal chez un sujet non doué de la plénitude de la raison, il signale une erreur de 'Abd al-Ǧabbār dans le *Muḥīṭ* quant aux opinions respectives d'Abū Hāšim et d'Abū 'Abdallah, alors qu'il les avait rapportées correctement dans le *Ḫilāf bayna š-šayḫayn* (201,4-8). Notons encore qu'Ibn Mattawayh ne s'estime pas lié non plus par le texte qu'il commente: il ne se prive pas, le cas échéant, d'ajouter telle objection que le Qāḍī n'avait pas mentionné dans le *Muḥīṭ* (62,18 sq.).

Critique enfin. Les exemples en sont nombreux. Parfois, la critique est nuancée. Ainsi, 'Abd al-Ǧabbār a mentionné, dans le chapitre traitant des «règles et conditions propres à l'aide divine» (*fī aḥkām al-luṭf wa šurūṭihi*), la nécessité pour l'assujetti (*mukallaf*) d'avoir connaissance de cette aide, et de l'acte auquel elle est destinée: Ibn Mattawayh fait remarquer que ces considérations, pour justes qu'elles soient, n'ont pas leur place dans ce chapitre, car elles concernent le bénéficiaire de l'aide divine, et non l'aide divine elle-même, comme l'exige le titre (345,7-11). Ailleurs, parmi les conditions propres aux bienfaits de Dieu (et qui justifient qu'on L'adore), 'Abd al-Ǧabbār énumère les deux suivantes: que ces bienfaits soient «principes des (autres) bienfaits» (*uṣūl an-ni'am*) et qu'ils existent indépendamment (des autres bienfaits) (*an takūna mustaqillat^{an} bi-nafsihā*) (cf. *Muġnī* VIb 236,10-12 et VIII 176,4-7). Ibn Mattawayh fait alors observer que ces deux conditions, en réalité, n'en font qu'une: dire que les bienfaits de Dieu sont «principes des (autres) bienfaits» implique précisément qu'ils existent indépendamment (d'eux) (274,2-13).

Parfois, la critique est plus vive. Ainsi, dans le même chapitre, 'Abd al-Ǧabbār compte parmi les conditions exigées de Dieu en tant que *mukallif* qu'Il fasse connaître à l'assujetti la nature de l'acte qu'Il lui impose. Ibn Mattawayh observe qu'il n'y a pas lieu de mentionner cela comme une condition particulière: il a été dit auparavant que Dieu doit nécessairement connaître les conditions propres à l'assujetti. Or, parmi celles-ci, il y a précisément que l'assujetti connaisse la nature de l'acte que Dieu lui impose (280,12-15). Ailleurs, Ibn Mattawayh critique un défaut de plan. Abordant le problème du rapport (*ta'alluq*) de la puissance à son objet, 'Abd al-Ǧabbār pose dès le départ la question de savoir selon quelle modalité se fait ce rapport. Ce n'est pas de bonne méthode, dit Ibn Mattawayh: il aurait fallu d'abord établir qu'il y a un rapport de la puissance à son objet, et ensuite seulement se demander de quelle façon il se fait (42,2-6). Ailleurs encore, Ibn Mattawayh récuse la réponse que fait 'Abd al-Ǧabbār à une objection donnée: «cette réponse n'est pas bonne, dit-il, car on peut y faire en retour

constamment à la première personne. Quant à celui à qui l'ouvrage a été dicté, son nom n'est pas mentionné, et il n'intervient nulle part.

Il est clair qu'il en va tout différemment du *Maǧmū'*. Ici, c'est Ibn Mattawayh qui parle, et qui rapporte ce qu'a dit 'Abd al-Ǧabbār «dans son livre» (*fī l-kitāb*), c'est-à-dire: dans le *Muḥīṭ: wa qad qāla fī l-kitāb*... (37,6); *wa qad bayyana fī l-kitāb*... (31,20): *wa qad ašāra fī l-kitāb ilā ṭarīqat^in uḫrā*... (35,1); *wa dalla fī l-kitāb 'alā ḏālika bi-an qāla*... (43,7). Les références aux autres ouvrages du Qāḍī sont indiquées de la même façon, à la troisième personne: *wa qad ḥakā fī l-kitāb mā ḏakarahu fī l-Muġnī*...(224,15); *wa ḥakā rahimahu llahu d-dalālata stadalla bihā fī l-kitābi l-Muġnī 'alā*... (370,5); *wa qad aḥāla bi-hadā l-qawl 'alā Ǧawāb masā'il Abī Rašīd*... (35,9-10).

Encore une remarque, plus subjective peut-être, contre l'hypothèse d'un *imlā'*: pour qui a pratiqué quelque temps le *Muġnī* et le *Maǧmū'*, la différence de style est nette. Si, au plan général, on retrouve un ordre à peu près identique des chapitres, si, même au niveau du chapitre, le *Muġnī* témoigne d'un certain souci de composition, on sait ce qu'il y a, au ras du texte, de redites, d'anacoluthes, d'interpolations, qui sont le signe d'un discours *parlé*, improvisé, et qui rendent quasiment impossible une traduction littérale. En revanche — et le fait d'avoir dû le lire, ligne par ligne, pour ce travail d'édition, m'a confirmé dans ce sentiment —, le *Maǧmū'* est à l'évidence un livre *écrit*, composé à loisir. Le texte — quelles qu'en soient les difficultés quant au contenu — est, si l'on peut dire, «transparent», et ne présente jamais de ces écueils qui font désespérer de plus d'une page du *Muġnī*.

II. Nous excluons donc l'hypothèse d'un ouvrage dicté: il ne fait aucun doute que le *Maǧmū'* est un livre écrit — c'est-à-dire composé — par Ibn Mattawayh. Mais, il est vrai, consacré tout entier à un autre livre, le *Muḥīṭ* de 'Abd al-Ǧabbār. Reste donc à savoir quel est exactement, en l'occurrence, le rôle d'Ibn Mattawayh, sa part d'autonomie par rapport au texte du Qāḍī. Faut-il ne voir dans le *Maǧmū'*, comme on le pense généralement, qu'un arrangement, un remaniement (Sezgin dit: Bearbeitung) du *Muḥīṭ?* Je ne le pense pas.

Il est hors de doute qu'Ibn Mattawayh suit pas à pas, chapitre après chapitre, l'ouvrage de 'Abd al-Ǧabbār. Tout laisse supposer que les titres des chapitres sont ceux-mêmes du *Muḥīṭ* (la preuve en sera faite par ailleurs, cf. plus loin). Maints chapitres commencent par une formule du genre: «dans ce chapitre, il mentionne, il énonce, etc.» (*ḏakara fī hāḏā l-bāb* 88,2; *awrada fī hāḏā l-bāb* 48,2; 78,2). L'ordre même du chapitre est suivi dans le détail: «il commence par dire que...» (*ṣddara l-bāb bi* 45,2; *bada'a bi-an qāla* 74,3); «puis il mentionne» (*ṯumma ḏakara rahimahu llah*), «puis il montre» (*ṯumma bayyana rahimahu llah*) (64,11 et 15; 87,1 et 6); «puis il se pose à lui-même cette question» (*ṯumma sa'ala nafsahu 'an*); «à quoi il répond» (*fa-aǧāba 'anhu*) (19,5-7); «plus loin il énonce» (*wa awrada rahimahu llah min ba'd*) (55,7); «puis, à la fin du chapitre, il dit» (*ṯumma qāla fī āḫiri l-bāb*) (25.8); «il conclut le chapitre en disant» (*ḫatama l-bāb bi-an qāla*) (124,12). Des exemples particulièrement remarquables de ce parallélisme peuvent être trouvés dans les chapitres des pages 223-232 et 259-271.

A certains moments, Ibn Mattawayh cite littéralement le texte du *Muḥīṭ*. Ainsi 19,10: «puis il joint à cette réponse un autre argument et dit: "quand à nous, nous disons que..."»; 28,6-7: «il a déjà dit dans un chapitre précédent ce qui implique que l'entité par laquelle l'homme est puissant est autre chose que lui, mais ici il l'énonce encore plus clairement en disant: "si nous savons que cette entité est autre chose que lui, c'est parce que..."»; 298,12-13: «il réfute dans son livre cette thèse en disant: "l'anéantissement ne saurait avoir en propre une direction..."». Etc.

Mais ne voit-on pas déjà, dans le fait de ces citations littérales, données pour telles, le signe que nous avons affaire ici à quelque chose de plus qu'un simple «arrangement»? En réalité, le *Maǧmū'* est un commentaire du *Muḥīṭ*: un commentaire explicatif, indépendant, et, le cas échéant, critique.

Je dois dès l'abord une explication sur le changement apporté dans l'intitulé du livre — changement dont je suis seul responsable. Je pense en effet que le présent ouvrage ne doit pas être attribué à 'Abd al-Ǧabbār, mais à son disciple Abū Muḥammad b. Mattawayh (m. 469/1076); qu'il n'est pas une version, arrangée ou non, du *Muḥīṭ*, mais un *commentaire*, en grande partie original, de ce même texte.

Je me trouve en cela, il est vrai, contredire l'opinion de la plupart des spécialistes — à commencer par le P. Houben lui-même[1] —, pour qui Ibn Mattawayh n'aurait rien fait d'autre que de recueillir sous la dictée, et éventuellement remanier, le *Muḥīṭ* de 'Abd al-Ǧabbār.[2] Cependant, la position que j'adopte a déjà été soutenue, et de la façon la plus nette, par 'Umar 'Azmi, l'auteur, on le sait, d'une autre édition (bien meilleure) du premier volume du *Maǧmū'* (Le Caire, 1965 ?). L'argumentation que je développe ci-après figure déjà, pour l'essentiel, dans son bref avant-propos.

I. Il faut d'abord exclure l'hypothèse d'un ouvrage dicté (*imlā'*). S'il est vrai que le *Muḥīṭ* lui-même, comme le *Muġnī*, a été dicté par 'Abd al-Ǧabbār,[3] on ne trouve aucunement, dans le *Maǧmū'*, les caractères d'un *imlā'*.

D'abord, dans le cas du *Muġnī* — que nous avons, et qui est authentiquement de 'Abd al-Ǧabbār —, le mot *imlā'* figure explicitement sur chaque volume du manuscrit de Ṣan'ā[4] et a été conservé, avec raison, dans chaque page de titre de l'édition du Caire. En revanche, on n'y voit jamais indiqué le nom de celui (ou

1. Cf. son édition du *Maǧmū'*, t. I, avant-propos, p. 8.

2. Cf. 'Abdalkarīm 'Uṯmān, éd. du *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, 98, n. 1. Sezgin, *G.A.S.* I, 625 et 627. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*... Vrin, 1974, 272. Peters, *God's created speech*..., Brill, 1976, 14. Vajda, pourtant, se montre plus prudent: cf. par exemple *Revue des Études Juives* CXXVIII (1969), 172.

3. Cf. al-Ḥākim al-Ǧušamī, in F. Sayyid, *Faḍl al-i'tizāl wa ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Tunis, 1974, 367,21 sq., reproduit par Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, éd. Diwald-Wilzer, 113,7-9.

4. Cf. les photographies publiées aux tomes VI, pp. k-l et VII, p. ṭ.

de ceux) à qui l'ouvrage a été dicté. Il en va tout autrement des manuscrits du *Maǧmū'*, où le mot *imlā'* n'apparaît jamais, alors que le nom du «transmetteur» (si l'on devait considérer comme tel Ibn Mattawayh) est chaque fois noté, avec une importance égale à celui du Qāḍī.

Reportons-nous maintenant au texte. Dans le *Muġnī* — ouvrage dicté, dont nous avons l'original —, l'auteur parle à la première personne, renvoie à ses propres ouvrages (*wa qad bayyannā ḏālika fī kitāb..., wa basaṭnā l-qawl fī ḏālika fī...*). Jamais n'apparaît l'expression: *qāla l-qāḍī*, etc., nulle part il n'est parlé de lui à la troisième personne. Celui à qui l'ouvrage a été dicté ne se manifeste en aucune façon, il est parfaitement transparent. Sans doute est-il un scribe particulièrement qualifié, c'est, en réalité, un disciple qui prend sous la dictée du maître;[5] il n'est cependant qu'un instrument. En fait, il semble bien que, dans l'école ǧubbā'ite du moins, et jusqu'à 'Abd al-Ǧabbār y compris, l'*imlā'* ait représenté, pour les maîtres de l'école, le mode usuel de composition de leurs ouvrages. Ainsi, d'un passage du *Faḍl al-i'tizāl* (289,21 sq.), il ressort clairement qu'Abū 'Alī avait dicté la totalité de ses livres. De même, je ne pense pas qu'on doive faire des *amālī* de 'Abd al-Ǧabbār une catégorie particulière de son œuvre, et qu'il faille distinguer par exemple entre *amālī* et *muṣannafāt*, comme le laisserait supposer le texte des *Ṭabaqāt* d'Ibn al-Murtaḍā (éd. Diwald-Wilzer, 113,7 sq.), qui reproduit maladroitement celui d'al-Ḥākim al-Ǧušamī (éd. F. Sayyid, 367,21 sq.): si l'on considère la liste que le Qāḍī donne de ses propres œuvres à la fin du *Muġnī* (XXb 258), on constate que toutes, sans exception, ont été dictées, qu'il s'agisse du *K. al-I'timād*, des différents commentaires (*šurūḥ*), des traités d'*uṣūl al-fiqh* (*'Amad*, *Nihāya*), etc.

Dans cette liste d'ouvrages dictés, 'Abd al-Ǧabbār mentionne encore son *Mutašābih al-Qur'ān* (l. 6-7), que nous avons. On y fera les mêmes constatations que pour le *Muġnī*: 'Abd al-Ǧabbār y parle

5. Cf. *Faḍl al-i'tizāl*, 319,5-8, à propos d'Abū 'Alī.

Nous sommes heureux, aussi, d'adresser nos remerciements au R.P. Nwyia, Directeur de la coll. «Recherches», et au personnel de l'Imprimerie Catholique pour toute la peine qu'ils se sont donnée afin que notre édition ait la qualité de la présentation qui rendra agréable la lecture de ce difficile ouvrage.

1970 **J.J. Houben**

NOTE ANNEXE

L'édition de ce second volume du *Mağmū'* a été préparée, comme celle du premier, par le P. Houben, et dans des conditions incontestablement difficiles. Malade — comme en témoignent ses lettres aux Pères de Beyrouth citées plus haut — il a dû en outre, au départ, travailler sur un manuscrit unique, le manuscrit yéménite, excellent en soi — autant qu'on en puisse juger — mais qui ne lui était accessible qu'au travers de photographies d'une qualité exécrable, et qui, en plus de cela (et sans compter plusieurs pages manquantes), comportent, à partir du milieu du texte à peu près (fol. 231), une sorte de voile sur leur partie gauche (la faute n'en est visiblement pas imputable au manuscrit), qui fait qu'une page sur deux est gravement amputée. Le P. Houben a eu, par la suite, connaissance du manuscrit de Vienne, dont les photos étaient bien meilleures, et qui, bien qu'en soi de moins bonne qualité, a éclairé bon nombre de lectures douteuses et permis de combler les lacunes du premier manuscrit. Il n'empêche que, même dans ces nouvelles conditions, le travail d'établissement du texte était fort malaisé. Le P. Houben l'a, pour l'essentiel, mené à bien, et son mérite est indiscutable.

Il reste que le texte, tel qu'il l'avait établi, laissait encore beaucoup à désirer, et témoignait de ces mêmes déficiences, souvent inexplicables (fautes de lecture, découpages malencontreux), qui ont entaché gravement — il faut le reconnaître — l'édition du premier volume. Sollicité par le P. Nwyia (que je remercie de cette marque de confiance), je me suis employé de mon mieux à les faire disparaître — sans être sûr, naturellement, d'y être tout à fait parvenu. Qui le serait?

* * *

AVANT-PROPOS

Le premier volume de cet ouvrage a paru en 1965. Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont contraint à retarder jusqu'à maintenant la publication de la suite de l'ouvrage qui comprendra, en tout, quatre volumes.

Alors que pour le premier volume, nous disposions de quatre manuscrits, pour ce second volume nous n'avons pu, malheureusement, utiliser que deux manuscrits:

Le premier, indiqué ici par le sigle ي , est celui du Yémen que nous avons décrit dans l'Avant-propos du premier volume (p. 11) et dont la photocopie nous avait été communiquée par le regretté Fu'ād al-Sayyid.

Le second manuscrit qui nous a été aimablement signalé par M. Renato Traini de Rome, à qui nous réitérons ici l'expression de notre gratitude, se trouve à Vienne, en Autriche, à la Bibliothèque Nationale, sous le nº 593/67, Glaser 76 (alte Signaturen: Glaser 41 und 158). C'est un manuscrit de 253 pages en naskhi ancien, d'une écriture claire, mais manquant de points diacritiques. Il devient même, dans les dernières pages, difficile à déchiffrer. Les pages 1-32 contiennent la partie intitulée *al-kalām fī'l-tawallud* que nous avons déjà publiée à la fin du premier volume. Le manuscrit est daté de 700/1301 et comporte 30 à 32 lignes par page, 20 à 24 mots par ligne. Il est indiqué dans notre édition par le sigle ق et nous remercions vivement la Direction de la Österreichischen Nationalbibliothek d'avoir bien voulu nous autoriser à utiliser ce manuscrit.

En réponse à cette lettre et malgré ma crainte de lui faire de la peine, je dus demander au P. Houben une révision plus stricte de son manuscrit. J'ajoutai que moi-même n'étais pas à même de faire cette révision et lui suggérai, vu son état de santé, de se faire aider par quelqu'un. Plus d'un an après, n'ayant de lui aucune réponse, je lui faisais dire par un ami commun que l'Imprimerie Catholique était pressée d'avoir le texte du deuxième volume du *Majmū'*. Le 1er juin 1972, presque un an avant sa mort, je recevais de lui la dernière lettre qu'il ait écrite au sujet du *Majmū'*:

> «Je comprends votre souci quant à l'édition des derniers volumes 2, 3, 4, du *Majmū'* d'Abd al-Jabbār et je ferai de mon mieux pour vous procurer le Texte aussitôt que possible. Ce qu'il ne faut pas oublier c'est surtout la situation dans laquelle je me trouve à cause de ma santé et à cause de mon travail ici. La santé reste toujours précaire et ne me laisse pas assez de temps pour hâter le travail comme je le voudrais. Pour le moment je suis en train de récapituler le texte du second volume, celui que vous avez chez vous à Beyrouth. En même temps, je travaille aussi sur le troisième volume, qui, comme je l'espère, ne prendra pas trop de temps à finir. Votre avis de le faire avec le Père X. à Beyrouth ne me semble pas tout à fait pratiquable (sic) parce que nous sommes trop loin l'un de l'autre pour avoir assez de contact. Il me semble mieux si je le fais ici, au cas nécessaire avec l'aide du Père Peters.
>
> N'oubliez pas que j'ai travaillé le second volume lorsque je n'étais pas tout à fait capable à cause de la situation de mon cœur. Je comprends très bien que l'édition est très souhaitable; d'un autre côté, vous devez comprendre que l'abominable état du manuscrit et le style très difficile de 'Abd el-Jabbār ne me permet pas de trop hâter le travail.
>
> Dans le cas où je ne serais plus capable de le faire, pour quelque raison que ce soit, le Père Peters pourra toujours finir la préparation du texte.»

Telles furent les dernières intentions de ce «soldat blessé» qui ne put, malgré sa ténacité, finir le travail commencé en 1962 par l'édition du premier volume du *Majmū'*. Étant trop pris, le P. Peters a bien voulu me laisser la liberté de m'adresser à qui je voulais pour réviser le texte de ce second volume. Je savais que personne n'était plus à même de le faire que Monsieur Daniel Gimaret, professeur aux Hautes-Études, qui a prouvé, par ses études sur le *Mughnī*, combien il était familiarisé avec le style et la pensée du Qāḍī 'Abd al-Jabbār. Je lui suis infiniment reconnaissant: d'abord, d'avoir accepté de revoir ce texte à partir des manuscrits, pour corriger des fautes de lectures et surtout pour rendre le texte plus lisible en «l'aérant»; ensuite, pour avoir achevé ce travail dans les délais les plus brefs.

Espérons que l'impression sera aussi rapide!

Le 14 juillet 1975 **P. Nwyia**
Directeur de la coll. «Recherches»

P.S. Je remercie la direction du Centre national de la Recherche scientifique pour l'aide substantielle qu'elle a bien voulu accorder à la publication de cet ouvrage dont elle a reconnu l'importance.

autre fotocopie à Yémen où les manuscrits avaient été trouvés il y a quelques années. Après des mois d'attente j'ai finalement reçu une autre fotocopie.

L'an dernier j'ai cherché à contacter l'éditeur égyptien qui de sa part prépare une édition des volumes non encore publiés. C'est Omar Azmi. Il se disait enchanté pour coopérer à une édition commune. Malheureusement il a été absent du Caire pendant quelque temps; il a été, lui aussi, traité dans un hôpital. Tout cela a retardé le travail énormément. Il y avait une autre difficulté quant à la rémunération pour son travail... La raison pourquoi je n'ai pas informé la direction de la collection Recherches sur ces affaires est que je voulais attendre un arrangement définitif avec Mr. Azmi. Pour le moment j'attends une lettre dans laquelle il indiquera la somme qu'il désire recevoir.

Dans ces conditions, il m'est très difficile de vous promettre de vous faire parvenir le texte pour les mois qui viennent afin que vous puissiez l'inscrire dans votre programme. Je vous prie dès lors de patienter en ceci, d'autant plus qu'en ces derniers mois de l'année scolaire mon travail est plutôt aggravé par les examens et d'autres besognes universitaires. Entretemps (sic) je vous promets de vous écrire aussitôt que la situation s'éclaircira.»

Deux ans après, ayant succédé au P. Allard et voulant à mon tour savoir si je pouvais insérer le *Majmū'* dans le programme de 1969-1970, je lui envoyai un télégramme auquel il donna la réponse suivante:

«Comme réponse à votre télégram (sic) que je viens de recevoir, je peux mieux vous répondre par lettre pour vous expliquer la situation.

J'étais à peu près avancé dans le travail sur le *Majmū'* — le 2e vol. — lorsque j'ai été frappé par "a heart-infarct" qui m'a retenu dans l'hôpital, et après, dans un état de repos pour assez bien de temps... J'ai quand même l'intention de poursuivre l'édition du *Majmū'* aussitôt que cela sera possible. Comme vous savez, il y a quatre volumes de ce travail dont j'ai les manuscrits ici et sur lesquels j'ai déjà travaillé. Ayez donc pitié et patience avec un soldat blessé qui désire quand même travailler encore» (5 novembre 1969).

Huit mois après, se croyant arrivé au bout de ses peines, il m'écrivait les lignes suivantes pour accompagner l'envoi du manuscrit:

«J'écris cette lettre pour vous annoncer qu'avec ce même poste (sic) (recommandé) je vous envoie le reste du second volume du *Majmū' fi'l-muḥīṭ bi-l-taklīf* de 'Abd al-Jabbār.

Il y a deux ans à Rome que j'ai donné au Père Allard de la page 1 à 125 de ce second volume et voici que suit le reste du volume de la page 126 à 320. Ma maladie m'a empêché jusqu'ici de le finir. Restent encore les volumes 3 et 4 sur lesquels je vais travailler dès maintenant» (25 juin 1970).

Cette lettre était-elle restée sans réponse? Étais-je occupé à examiner le manuscrit qu'il m'avait envoyé? Toujours est-il que le 4 avril 1971, je recevais de lui une nouvelle lettre dans laquelle il m'écrivait:

«Il y a quelques mois je vous ai écrit une lettre pour demander ce que vous décidez à l'égard de l'édition du 2e volume du *Majmū'*. Naturellement mon espoir serait que vous le publierez après l'avoir revu. Je comprends que cela vous coûtera assez de temps car j'en suis sûr complètement, ma recension ne sera pas parfaite. Ma santé et tous les encombrements que j'ai surmontés jusqu'ici ne m'ont pas laissé la liberté d'y mettre tous les soins nécessaire (sic). Mais en vue de l'importance qu'il y aura dans le publication complète de toute l'œuvre, j'espère que vous aurez la bonté de produire l'édition du second volume.

Je suis en train de préparer le 3e volume et en même temps avec un de mes disciples je travaille sur une traduction anglaise du vol. VII du *Mughni*, sur la création du Qur'ān. Espérons que cela réussisse.»

IN MEMORIAM

Le deuxième volume du *Majmū'* paraît aujourd'hui, alors que son éditeur, le Père J. J. Houben, nous a quittés déjà depuis le 27 août 1973.

Dès 1970, il m'en avait envoyé le manuscrit avec une note qu'il me demandait de mettre en français. C'est l'Avant-propos que nous publions ici sous son nom. Quant au texte du *Majmū'*, il n'était pas encore publiable, et le Père accepta de le revoir, mais la maladie l'empêcha de le mener à terme avant sa mort. A travers les quelques lettres que nous gardons de lui à ce sujet, nous voudrions évoquer son souvenir au début de ce volume qu'il avait tant souhaité voir paru.

C'est en 1967 que le P. Allard, alors Directeur de la Coll. «Recherches», lui écrit pour lui demander s'il peut insérer le volume II du *Majmū'* dans son programme sous le nº 34. le 12 avril 1967, le P. Houben lui répond:

> «Vous avez peut-être appris que ma santé depuis ces 2 dernières années, spécialement dès l'été passé, n'a pas été très bonne. C'est une des raisons pourquoi je ne vous ai pas encore remercié pour votre thèse et aussi pourquoi je n'ai pas encore pu finir le *Taklīf*. Mais pour ce dernier point il y a eu encore d'autres raisons.
>
> Les fotocopies (sic) du second et troisième volume du *Taklīf* que j'avais reçues il y a deux ans, étaient tellement défectueuses (il y manquait un tiers de chaque seconde page) que j'ai dû prier les autorités du Caire par plusieurs reprises de me faire faire une

RECHERCHES

COLLECTION PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE LA FACULTÉ DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, BEYROUTH

Directeur: Louis Pouzet

NOUVELLE SÉRIE: **A.** LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE

Tome XII

ABŪ MUḤAMMAD B. MATTAWAYH
(m. 469/1076)

KITĀB AL-MAJMŪʿ FĪ L-MUḤĪṬ BI-L-TAKLĪF

(Paraphrase du Muḥīṭ *du Qāḍī ʿAbd al-Jabbār)*

Tome II

Édition préparée par

J. J. HOUBEN, S.J. (†)

revue et corrigée par

DANIEL GIMARET
Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes-Études, Paris

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique



DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS
B.P. 946, BEYROUTH
1981

DANS LA COLLECTION RECHERCHES

Série I : Pensée arabe et musulmane.

3. A. N. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam).*
6. A. N. Nader, *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique, par Abū'l-Ḥusayn al-Khayyāṭ, le mu'tazil.*
7. P. Nwyia, *Les lettres de direction spitriuelle d'Ibn 'Abbād de Ronda (ar-Rasā'il aṣ-ṣuġrā).*
8. F. Jabre, *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī.*
9. W. Kutsch, *Ṯābit ibn Qurrā's Arabische Übersetzung der 'Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή des Nikomachos von Gerasa.*
11. I.-A. Khalifé, *Šifā' as-sā'il li-tahḏīb al-masā'il d'Ibn Ḫaldūn.*
13. W. Kutsch & S. Marrow, *al-Farabi's Commentary on Aristotle's Περὶ Ἑρμηνείας (de interpretatione).*
14. M. Bouyges & M. Allard, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazalī.*
17. P. Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390).*
18. A. Tamer & I.-A. Khalifé, *Kitāb al-haft wa-l-'aẓillat d'al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ǧa'fī.* 2e édition.
19. O. Yahya, *Kitāb ḫatm al-awliyā' d'al-Tirmiḏī*
25. J. J. Houben, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār.* Vol. I.
26. S. de Beaurecueil, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī, mystique hanbalite (1006-1089).*
28. M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples.*
31. F. Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana.*
36. A. Tamer, *al-Qaṣīda al-šāfiya.*
37. A. Tamer, *Tāg al-'aqā'id wa ma'dan al-fawā'id.*
39. C. Petraitis, *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology.*
41. F. Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.*
43. M. Allard, *Textes apologétiques de Ǧuwainī.*
44. G. Makdisi, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part I.
45. G. Makdisi, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part II.
46. M. Mahdi, *Kitāb al-ḥurūf de Fārābī.*
47. M. Swartz, *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-Mudhakkirīn.*
48. J. Langhade & M. Grignaschi, *Kitāb al-ḫaṭāba de Fārābī.*
49. P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique.*
50. F. Kholeif, *Kitāb al-tawḥīd de Māturīdī.*

Série 2 : Langue et littérature arabes.

5. H. Fleisch, *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique.* 2e édition.
16. H. Fleisch, *Traité de philologie arabe.* Vol. I.
32. A. Gateau, *Atlas nautique tunisien.* Vol. I. Édité par H. Charles.
33. A. Gateau, *Glossaire nautique tunisien.* Vol. II. Édité par H. Charles.
38. C. Hechaïmé, *Louis Cheikho et son livre « Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam ».*

Série 3 : Orient chrétien.

4. M. Tallon, *Livre des Lettres* (Girk T'lt'oç). *Documents arméniens du Ve siècle.* Épuisé.
10. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.*
12. J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne.*
15. M. de Fenoyl, *Le Sanctoral copte.*
20. M. Allard & G. Troupeau, *L'Épître sur l'Unité et la Trinité, le Traité sur l'intellect et le Fragment sur l'âme de Muḥyī al-Dīn al-Iṣfahānī.*
22. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. I.
23. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. II.
24. P. Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe s.).*
27. J. Mécérian, *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale. L'Église arméno-géorgienne de Saint-Thomas.*
30. J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne.*
40. J. Gaïth, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberté.*
42. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. III.

Série 4 : Histoire et sociologie du Proche-Orient.

1. M. Chébli, *Fakhreddine II Maan, prince du Liban (1572-1635).* Épuisé.
2. A. Bogolioubsky, *Notice sur les batailles livrées à l'ennemi à partir du 1er juin 1770.* Épuisé.
21. S. Abou, *Enquêtes sur les langues en usage au Liban.*
35. F. Hours & K. Salibi, *Tārīḫ Bayrūt de Ṣāliḥ bin Yaḥyā.*

Nouvelle Série :

A. Langue arabe et pensée islamique.

1. A. Badawī, *Commentaires sur Aristote perdus en grec.*
2. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh. Texte et traduction des Ḥikam.*
3. F. Shehadi, *Ghazālī's al-Maqṣad al-asnā.*
4. H. Fleisch, *Études d'arabe dialectal.*
5. A. Roman, *Baššār et son expérience courtoise.*
6. D. Gimaret, *Kitāb Bilawhar wa Būḏāsf.*
7. P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans : Šaqīq al-Balḫī, Ibn 'Aṭā', Niffarī.*
8. W. Haddad, *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-Dīn du Qāḍī Abū Ya'lā.*
9. P. Nwyia, *Lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbād de Ronda.* 2e éd. revue et augmentée.
10. M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd.*
11. H. Fleisch, *Traité de Philologie arabe.* Vol. II.
12. J. J. Houben & D. Gimaret, *Kitāb al-majmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf d'Abū Muḥammad b. Mattawayh.* Vol. II.

B. Orient chrétien.

1. P. van den Akker, *Buṭrus as-Sadamantī. Introduction sur l'herméneutique.*
2. Kwame Gyekye, *Ibn al-Ṭayyib's commentary on Porphyry's Eisagoge.*
3. H. Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I* (780-823).
4. F. Klein-Franke, *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers von Ibn Baḫtīšū'.*
5. M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī : Apologie et controverses.*
6. C. Hechaïmé, *Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho.*

Distribution : LIBRAIRIE ORIENTALE, B. P. 1986
BEYROUTH, LIBAN

KITĀB AL-MAJMŪʿ FĪ L-MUḤĪṬ BI-L-TAKLĪF

Tome II